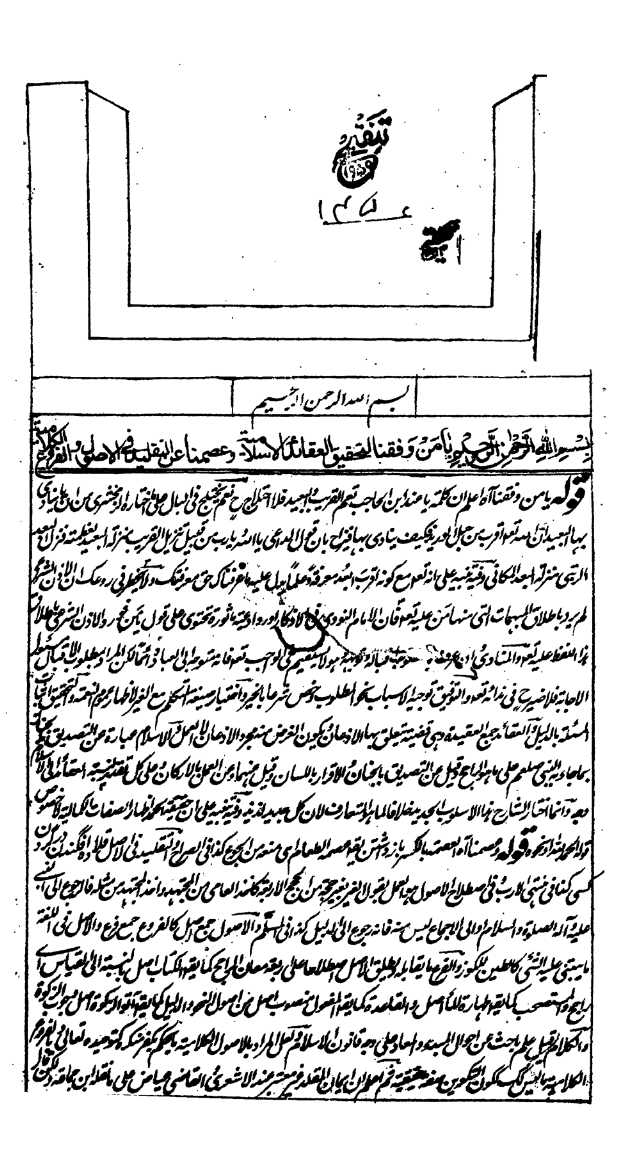

الحمد للولی والصلوة علی نبیه المصطفی علی طبع الکتب
فی المطبعة العلویة المنسوبة الی علی بخش خان سلمه المنان



تنقيح

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية

قوله يا من وفقنا آه اعلم ان كلمة يا عند ابن الحاجب تعم القريب والبعيد فلا احتياج ح نعم يختلج في البال على ما اختاره الزمخشري من انها ينادى
بها البعيد ان الله تعالى اقرب من حبل الوريد فكيف ينادى بها فيزاح بان قول الداعي يا الله يا رب من قبيل تنزيل القريب منزلة البعيد لعظمته فنزل البعد
الرتبي منزلة البعد المكاني وفيه تنبيه على انه تعالى مع كونه اقرب ابعد معرفة وعلما يدل عليه ما عرفناك حق معرفتك والخطر في ردعك ان الاذن الشرعي
لم يرد باطلاق المسميات التي منها من عليه تعالى فان الامام النووي في الاذكار اورد ادعية ماثورة تحتوي على قول يا من غير والاذن الشرعي على اطلاق
هذا اللفظ عليه تعالى والمنادى اي من عرف به [illegible] هو لا يستقيم على الوجه تعالى فانه متوجه الى العباد لكن المراد المطلوب الا قبال
الاجابة فلا ضير ح في نداءه تعالى والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب وخص شرعا بالخير واختيار صيغة المتكلم مع الغير لاظهار عموم النعمة والتحقيق اثبات
المسئلة بالدليل والعقائد جمع العقيدة وهي قضية يتعلق بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان لا العمل والاسلام عبارة عن التصديق بكل
بما جاء به النبي صلعم على ما هو الراجح وقيل عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان وقيل منهما ومن العمل بالاركان وعلى كل تقدير نسبة العقائد الى الاسلام
وجه وانما اختار الشارح هذا الاسلوب الجديد مخالفا لما هو المتعارف لان كل جديد لذيذ وفيه تنبيه على ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لا خصوص
قوله الحمد لله او نحوه **قوله** وعصمنا آه العصمة بالكسر باز داشتن يقال عصمه الطعام اي منعه من الجوع كذا في الصراح والتقليد في الاصل قلادة افگندن در گردن
كسى كذا في منتهى الارب وفي اصطلاح الاصول هو العمل بقول الغير بغير حجة من الحجج الاربعة كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد من مثله فالرجوع الى النبي
عليه وآله الصلوة والسلام او الى الاجماع ليس منه فانه رجوع الى الدليل كذا في المسلم والاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع والاصل في اللغة
ما يبتني عليه الشيء كالطين للكوز والفرع ما يقابله ويطلق الاصل اصطلاحا على اربعة معان الراجح كما يقال الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اي
راجح والمستصحب كما يقال الطهارة اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع والمفعول منصوب اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الزكوة اصل وجوب الزكوة
والكلام قيل علم باحث عن احوال المبدء والمعاد على وجه قانون الاسلام ولعل المراد بالاصول الكلامية ما يحكم بكفر منكره كتوحيده تعالى وبالفروع
الكلامية ما ليس كذلك ككون التكوين صفة حقيقية ثم اعلم ان ايمان المقلد غير معتبر عند الاشعري والقاضي عياض على ما نقله ابن جماعة ولكن قال

لتبليغ ما اوحي اليه على هذا لا تشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره

والحق ان الحكم الجزمي بان كلا منهما ليس بصواب فهذا التعريف يحتمل ان يكون اسميا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبي من الكلمة ويحتمل ان يكون حقيقيا
وهو المناسب بعبارات المليين من القدماء فانهم كثيرا ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات وجعل التعريف حقيقيا مبنيا على الاخذ النوع فيرد ليس بسديد
لانه جاز ذكر الانواع في تعريف الاصناف اسميا كان او حقيقيا وما قال الفاضل الالهآبادي من ان الظاهر ان هذا التعريف لفظي ليس كيف المشهور انه
لا ترادف بين المفرد والمركب ففيه انه غفلة عما قالوا من ان التعريفات الوجودية لفظية مع انها مركبات ثانيا ان التخصيص بالانسان لان الكلام في نبوة
الانسان او لانه لم يثبت نبوة الملك واما الجان فمتفق على نفي النبوة عنهم كذا في الحاشية الكمالية ثم لا يذهب عليك ان عدم نبوة الملك انما هو بالمعنى المذكور
واما الرسالة او السفارة فمتحقق في الملك فان جبرئيل رسول الله الى حبيبه صلى الله عليه وسلم ان اختلج في صدرك انه يلزم منه فضيلته على النبي ضرورة كون المعلم اشرف من
المتعلم فازجره بان المعلم هو الله تعالى والملك انما هو مبلغ فالمعلم افضل من المتعلم ولا يلزم منه افضلية الملك وثالثا انه قال القرطبي وقع الاختلاف في نبوة
اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وزاد العلامة المتقن السراج ابن الملقن في شرحه المسمى بعمدة الاحكام حواء وام موسى وذهب اهل التحقيق الى ان
الذكورة شرط للنبوة خلافا لابي الحسن الاشعري استدلوا عليه بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم وبان النساء ناقصات العقل والدين والنبي
يكون اعقل زمانه عليهم السلام وبان الانوثة تنافي الدعوة والاشتهار فنبوة النساء على القول الراجح من اولياء الامة فصرح به في فواتح الرحموت شرح مسلم
الثبوت وشرح الفقه الاكبر واذا وعيت هذا فاعلم ان اختيار لفظ الانسان على الرجل لانهما سيان في الغرض فيما بينهما انه صح فيه سر الهي انه لو ثبتت
نبوة المرأة لا يصح في الشمول على ان لفظ الانسان منبئ عن الكمال فان فيه ان الاولى رجل بدل الانسان اذ النبي لا يكون الا رجلا كما قيل ورابعا انه
لا يشترط في النبوة شرط من الرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء
بل الله قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده والتفصيل في الكبار **قوله** لتبليغ ما اوحي اليه اللام للنفع والحكمة لا للغرض فان الاشاعرة
قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف المليين خلافا للمعتزلة ولو شئت نشهد
تفصيله فالمعنى ان المصلحة في بعثة النبي هو هذا التبليغ وانه تترتب المصالح لا يعلمها الا هو كما نقل ان بعض انبياء بني اسرائيل ما كان قبل الوصول الى
من ارسلوا اليهم وههنا شبهة تقريرها ان المراد بالوحي ان المعنى الاصطلاحي الشرعي هو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه فيلزم اخذ المحدود في الحد
وهو دور او المعنى اللغوي هو الالقاء في القلب فليس مخصوصا بالنبي فلا فائدة في اخذه الجواب عنها بوجهين الاول باعتبار الشق الثاني
والاختصاص بالنبي فهم من السابق فان البعث للتبليغ مخصوص بالنبي والثاني باعتبار الشق الاول فيقال ان تصور الوحي الشرعي يتوقف على
تصور النبي بوجه ما لا بهذا الوجه فلا يلزم الدور ولو قيل ان التعريف تم بقوله انسان بعثه الله تعالى الى الخلق فليس لزوم الدور فيما هو تعريف حقيقة
فقد مر لما علم سابقا ان البعث للتبليغ من تتمة فهم انه الملقي الموحي الذي ورد النبي للمفعول ثم اعلم انه لما قيد اوحي بقوله اليه فلا يشمل من امر
بتبليغ ما اوحي لا اليه بل الى غيره كما قيل في يوشع عليه السلام انه كان مامورا بتبليغ ما اوحي الى موسى عليه السلام مع انه نبي اللهم الا ان يقال
ان ما اوحي الى غيره فكأنه اوحي اليه فيشمل فتامل **قوله** وعلى هذا لا يشمل الخ هذا بيان للواقع فان لفظ على متعلق بالمبتدأ المقدر والتقدير بناء على
هذا والشائع في استعمال هذا الاسلوب بيان الواقع لا النقض والقدح والمراد انه اذا عرف النبي بما عرف به فلا يشمل المعرف بالفتح من اوحي اليه لكماله

منه بحر العلوم مولانا عبد الحكيم اللكهنوي [illegible] سنه [illegible]

قال الفاضل الالهآبادي المولوي محمد بركت رح ١٢ منه سلمه

قوله وعلى هذا لا يشمل الخ نقض لتعريف على هذا التعريف لا يشمل النبي من اوحي اليه لكماله في نفسه مع انه نبي والقول بان ليس مقصودا [illegible]

صلّ على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان والمشيد بلوامع سيوف السنان وعلى آله وأصحابه الأعيان المنيرين بالله جل والخلود في غرف الجنان

قال القشيري انه افتراء على الاشعري والصحيح ان الايمان المقلد صحيح عند الائمة الاربعة الا انه يكون عاصيا بترك الاستدلال كذا قال العلي القاري ولعله لهذا اخبر الشارح بالعصمة عن التقليد وقال بحر العلوم رحمه في شرح المسلم ان التأثيم بترك النظر لم ينص عليه الائمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا البين لشئ فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان اذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم **قوله** صلّ آه اي عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره وهي بهذا المعنى لا تطلق على غيره الا اتباعا كذا في البرجندي قالوا الصلوة اذا اسندت الى الله تعالى يراد بها الرحمة وهي رقة القلب والله بري عنه فالمراد ثمرتها وهي التفضل والاحسان والسيد قيل هو الفقيه وقيل هو الحليم وقيل هو المالك وقيل هو ما استوى ظاهره وباطنه وقيل من يفوق قومه وقيل هو من يحتاج اليه في الشدائد لدفع المكاره وروى مسلم عن ابي هريرة رضه انه قال قال رسول الله صلعم انا سيد ولد آدم يوم القيمة والتخصيص بيوم القيمة لظهور السيادة هناك اتم ظهور والتأييد التقوية يقال ايدته تأييدا اي قويته والمؤيد اما على صيغة اسم الفاعل اي المقوي للدين بقواطع الحجج او على صيغة اسم المفعول اي المنصور من عند الله تعالى بقواطع الحجج والحجج جمع الحجة فالامر الخارق للعادة الذي اظهره الله تعالى على يد مدعي النبوة كما يسمى معجزة باعتبار اعجازه يسمى حجة ايضا باعتبار غلبته به على الخصم والالف واللام على الحجج عوض عن المضاف اليه سواء كان الله تعالى او محمد فعلى الاول اما ان تكون الاضافة من قبيل خاتم فضة او من قبيل جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بقواطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء والمعنى المؤيد بحجج من حجج الله القاطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول وعلى كل من المعنيين يفيدان آية نبينا صلعم اجل وانفع من آيات سائر الانبياء عليهم السلام وعلى الثاني ينبغي ان يحمل على اضافة جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بحجة صلعم القاطعة فيفيدان نبينا مؤيد بحجج جميعها قاطعة ولا ينبغي ان يقدح ان الاضافة من قبيل خاتم فضة فانه يشير الى ان بعض حجته صلعم ليست بقواطع وهذا لا يناسب المقام والالف واللام على البرهان اما للجنس فهو معطوف على الحجج واما للعهد فهو معطوف على القواطع والمراد به القرآن فانه برهان من عند ربه لاثبات رسالته وتخصيص بعد التعميم لافادة التعظيم ولا يبعد احتمالات اخر **قوله** المشيد آه على صيغة اسم الفاعل او اسم المفعول على نحو ما مر في المؤيد يقال شيد اي رفع واعلى واظهر وقوى واللوامع جمع لامعة ولوامع السيف والسنان استعارة بالكناية تشبيها للسيف والسنان بالبرق الخاطفة مبالغة واستعارة تخييلية نظرا الى اثبات اللوامع واللمعان روشن شدن ودرخشيدن والسنان سر نيزه **قوله** وعلى آله آه قيل الآل اصله اهل بدلالة اهيل ابدلت الهاء همزة فتوالت همزتان ابدلت الثانية الفا وخص استعماله في الاشراف واولى الخطر فلا يقال آل الحجام وعن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا يقول آل واويل واهل واهيل واختلف في آل النبي صلعم فقيل آله بنو هاشم وبنو المطلب المسلمون وقيل امته وقيل اتباعه وقيل اصحابه وقال الشارح في الحاشية المنهية على شرح هياكل النور ان آل الشخص من يؤول اليه فآله صلعم من يؤول اليه نسبا وهم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة صورية وهم العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتألهون ومن اجتمع فيه النسب فهو نور على نور كالائمة الطاهرين صلى الله على نبينا وعليهم والاصحاب جمع صاحب او جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب او جمع صحب بسكون الحاء اسم جمع كركب والمستعمل في موضع مفرده الصحابي بالفتح منسوب الى

وبعد فيقول الفقير المحتاج الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان العقائد
العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت
بها او اومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ارها شرحا مما يعتد به الشراح وكل
ما وصل الي من ذلك مغلق ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا بحل المعاقد كافيا في تحقيق المقاصد وتنقيح
المغالق والتقصي عن المضايق ولم استرسل مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو داب اهل الجدال

الصحابة وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت بمعنى الاصحاب كذا قال الجوهري وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به ومات على الايمان
من الثقلين فالملائكة ليسوا باصحاب كذا من آمن ولم يره بعد حيوته او آمن به وارتد ومات عليه والرؤية اعم من الحقيقي والحكمي فيشمل الصحابي الاعمى كعبد الله
بن ام مكتوم كذا افاد الحنفي اي الاعيان جمع العين اعيان القوم اشرافهم كذا في الصراح الغرف كصرد جمع الغرفة بالضم بالاخانه وحجره بالاي حجره الجنان
بالكسر جمع الجنة وهي البستان قد روى الترمذي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تمس النار مسلما رآني او رأى من رآني وقال العلي القاري
قد ورد مرفوعا انما سميت فاطمة لان الله قد فطمها وذريتها عن النار يوم القيمة اخرجه الحافظ الدمشقي **قوله** وبعد فيقول آه وبعد من الظروف الزمانية مبني على الضم بحذف
المضاف اليه كونه منويا اي بعد حمد الصلوة والغالب ما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام هذا على ما ذكره السيد الشريف وتبعه من بعده لكن الشيخ الرضي قال ان
تقدير اما مشعر بكون ما بعد الفاء لازما لما قبلها وما قبلها منصوبا نحو قوله تعالى وربك فكبر فالاولى ان يقال ان اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في
قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون آه قيل نعت من ربه فهو سبب الى المالك لما يحفظ ما يملكه ولا يطلق على غير الله تعالى الا مقيدا كقوله تعالى ارجع الى
ربك كذا افاد البيضاوي والغني المستغني عن غيره في ذاته وصفاته وافعاله عما عداه والصديق صيغة المبالغة الدوان كشداد موضع ببلاد فارس والتمليك مالك گردانيدن چیزی
كسي را والنواصي جمع ناصية يعني پيشاني والاماني جمع امنية وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من منى اذا قدر ولذلك يطلق على ما يتمنى ولا يخفى
ما في اضافة نواصي الاماني من الاستعارة بالكناية والتخييلية **قوله** ان العقائد العضدية اي المنسوبة الى القاضي عضد الملة والدين **قوله** لم تدع آه يقال
دعه اي تركه وقد اميت ماضيه عند سيبويه فلا يقال ودعه انما يقال في الماضي تركه وقد جاء للضرورة الشعر والقاعدة حكم كلي ينطبق على احكام جزئيات
موضوعه نحو كل نوع كلي والاصول القواعد الدين والملة متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالشريعة من حيث انها تدان اي
تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال هو الاملاء وتعديته اتت بعلى بتضمين معنى الاشتمال والامهات جمع امهة وهو اصل
الام وام كل شيء اصله وعماده والمهمات من اهمه الامر اذا احزنه والمسائل المعنيا مما يحزن الطالب في تحصيله والواو بعد الا في الموضعين للحال
قوله بل لم ارها آه لما كان يستفاد من قوله ولم اطلع آه بناء على ان النفي اذا دخل على المقيد يرجع الى القيد كما هو الاصل صرح به الشيخ عبد القاهر
ان الشرح الكاشف للمقاصد ما اطلع عليه الشارح دون مطلق الشرح اضرب عنه بقوله بل لم ارها الخ والعداد بالكسر شمار
كذا في المنتخب **قوله** من ذلك اي مما يعتد به الشرح **قوله** فحداني اي من الحدو راندن شتر بسرود وآواز ويقصد الحمار آتانه
راند آنرا **قوله** ذلك اي مجموع المذكور وهو كون المتن في نهاية اللطف والشروح في نهاية القبح **قوله** بحل المعاقد آه المعاقد جمع المعقد
والمغالق جمع المغلق يقال كلام غلق اي مشكل گفتن سخن دشوار ومشكل المضائق جمع المضيق جاى تنگ وكار سخت الاسترسال گرويدن گستاخي كردن

القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل تتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واتبعت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور قال المصنف روح الله روحه قال النبي صلى الله وسلم عليه وهو ان السابقة الله تعالى للخلق

كردن والشعب بالكسر جمع شعبة بالضم شكاف كوه كه آب باران درو گرد آيد و مرغان از جاى گيرند والقول گفتن و تيه كتراقيل والقال وهما اسمان فيه الانتهاج من نهجت الطريق اذا ابنته واوضحته وسلكته والمساعدة الاعانة والجمهور بالضم معظم كل شيء ومن الناس جلهم اى كلهم **قال المص** قال النبي صلى الله عليه وسلم آه ابتدأ الرسالة بكلام خاتم المرسلين تيمنا وتبركا وتنبيها على ان مسائل هذه الرسالة مما قاله صلعم فان العقائد الدينية لا تعتقد بها ما لم تثبت من مآخذ الشرعية **قوله** هو ههنا احتمالات الاول ان يعود الضمير الى النبي الخاص المراد ههنا وهو خاتم النبيين صلعم وقال الفاضل القراباغي انه يلزم ح عموم المعرف بالكسر من المعرف بالفتح مع انه لا بد فيهما من المساواة واضطربوا في دفعه فقيل ان اللام في الخلق للاستغراق فيشمل جميع افراده ولا نبي مبعوث الى جميع الخلق سوى نبينا صلعم فحصل المساواة وقيل ان هذا التعريف بالاعم وهو جائز عند الشارح رح صرح به في حاشية التهذيب فلا ضير وقيل ان هذا حكم لا تعريف ولا اظنك مرتابا في ان هذا الاحتمال يخالف السياق ولا يناسبه قوله وعلى هذا الشمل آه فاضطرابهم بلا موجب والثاني ان يعود الضمير الى مطلق النبي المذكور ضمنا كما اختاره الفاضل القراباغي فكانه ظن ان مجموع لفظ ضارب كما انه دال على المعنى الفاعلى من دون ان يكون للالف معنى كذلك المجموع ههنا دال على المعين الخاص فالمطلق مذكور في ضمنه ولا يذهب عليك ان بعض الظن اثم اما فهم ان لفظ نبي موضوع للمطلق والتعيين انما جاء من اللام كما ان الانتشار يجيء من التنوين فههنا لفظان دال كل منهما على معناه فالتعريف باللام عارض لا يمنع الاطلاق بل المطلق مذكور صريحا لا ضمنا والثالث ان يعود الى المطلق المذكور صريحا وهو الحق فان قلت من الجلي بالذات لشدة الامتزاج كلمة واحدة ومعناه واحد فالمرجع ضمني قلت كونه كلمة واحدة انما هو في الاحكام اللفظية من ظهور الاعراب في الآخر وكونه ذا حال غير ها وفي الواقع هو لفظ مركب يصدق عليه حد فيبقى كل معناه اللام على التعيين فالمطلق مذكور صراحة نعم يرد [illegible] ح صرح فيما سياتي ان اللام اما للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل فاذا كان المراد من المطلق الفرد الكامل ويكون اللام للجنس فالمدلول على المطلق [illegible] والقول بان حمل المطلق على الخاص مجازا حتى يخرج ذكر المرجع عن الصراحة مما لا وجه له ليس بسديد لان لهذا الحمل وجها اذ الحديث المذكور انما هو قوله صلعم والعقائد انما هي على ملته صلى الله عليه وسلم فالمراد من النبي محمد رسول الله صلعم اما بجعل اللام للعهد الخارجي او بكون اللام للجنس وارادة الفرد الكامل فكانه لكماله هو الجنس كله كما في زيد من الشجاع ويمكن ان يجعل اللام للاستغراق ويراد الفرد الكامل فكانه لكماله جامع الافراد كلها والجواب عن الايراد ان ارادة الفرد الكامل لا تمنع ذكر المطلق صراحة فانه لا شبهة في ان لفظ نبي بلفظه واللام ايضا ملفوظة فههنا لفظان دالان على معنيين مختلفين فكل من اللفظين مذكور صراحة فلا تغفل **قوله** انسان آه اعلم اولا ان الغرض من التعريف اما تحصيل صورة غير حاصلة او تعيين صورة من بين الصور المخزونة الثاني هو اللفظي والغرض منه هو الالتفات الى المعنى بعد الذهول عنه والاول هو الاسمي فان كان المقصود تصوير مفهوم الاسم مع عزل النظر من الوجود فاسمي بحسب الاسم وان لوحظ الوجود في المقصود فاسمي بحسب الحقيقة هذا على ما هو المشهور بين القوم وللتحقيق مقام آخر اذا علمت هذا فاعلم انه قال الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف لفظي لان اجابة لهذا النوع في قال الفاضل الجائسي على الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف ليس بلفظي لان الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبي اصلا

في المقصود لا نسبة بالتفسير بين [illegible] الى ما الخارج [illegible] الحد الاول الغني او مستغن عنه وعن

شيء واحد اعني انه معلول اول معلول غير محتاج الى الصعيد من ب ومن ج ومن مجموع آ ب فيصار اربعة [illegible] ثم ان جوزنا التي

من آ بتوسط ب ثالث فيكون هي ثانية للآ ب ثم انه [illegible] من المجاز ان الصعيد من آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط ب وحده ثاني وكذا

ج و ب معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس ومن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن ومن

ج و ب معا تاسع ومن ج وحده عاشر ومن د وحده حادي عشر ومن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في مرتبة [illegible] لو جوزنا

ان الصعيد عن الكل [illegible] بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق وانه صار ما في هذه المراتب التي [illegible]

[illegible] ثم ان جاوزنا هذه المراتب صار [illegible] وكثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى لا نهاية لكنه في شرح الاشارات للمحقق الطوسي

فما قال ان الشارح قد اشتبه في تعيين المشار اليه لذلك في قول المصنف وعلى ذلك آه [illegible] الفاضل [illegible] في قول

ما توهمه ان الشارح [illegible] او لا وجود المجموع [illegible] فان مجموع زيد وعمرو [illegible] ثم اثبت جزئية المجموع للمجموع بقوله [illegible]

المعروض الاول آه فالمشار اليه لذلك في قول الشارح وعلى ذلك آه [illegible] المجموع [illegible] نص الشرح في الموضع [illegible]

ولا ريب في ان ما قال المحقق الطوسي مبني على وجود المجموع فانه لو لم يكن المجموع موجودا لما صدر منه شيء والمشار اليه لذلك في قول

الشارح الآتي وعلى هذا ينبني آه [illegible] اكثر النسخ هو الجزئية [illegible] ذلك للبعيد وهذا للقريب واما

ما وقع في بعض النسخ [illegible] قول الشارح الآتي وعلى هذا ينبني آه [illegible] على

ما سيعلم وقال الفاضل اللاهوري ان المشار اليه لذلك مغايرة معروض الاثنينية [illegible] مغايرة المجموع [illegible]

للمجموع الاكثر [illegible] لا يحتاج الى الاستناد عليها فلا يكون [illegible] لقول الشارح وعلى ذلك ينبني آه كثير فائدة مع ان ما اختاره المحقق

الطوسي ليس مبنيا على مطلق المغايرة كيف فان المجموع المستند لا بد من وجوده حتى يستند اليه غيره المستندات الى الاحاد

فتعرف وقال الفاضل [illegible] ان المشار اليه لذلك كون معروض العدد الاقل جزءا لمعروض العدد الاكثر [illegible] واختاره المحقق

الطوسي عليه ان انتفاء الجزئية انما يتصور بانتفاء وجود المجموع الاقل وبانتفائه [illegible] مطلق المجموع الذي لا اتصال بين

اجزائه [illegible] بانتفاء وجود مطلق المجموع لا يستند المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة اما المقدمة الاولى فلانه لو كان موجودا او لا

ان ذلك المجموع مغاير للمجموع الاكثر فاما عين المجموع الاكثر او خارج عنه او داخل فيه الى آخر ما ذكره في الشرح واما المقدمة الثانية

فلانا نعلم بالضرورة انه لا فرق بين مجموع زيد وعمرو وبين مجموع المسبب والمعلول في كون احدهما موجودا فيه وكذا بين سائر المجموعات التي

لا اتصال بين اجزائها مع وجودها واما المقدمة الثالثة فظاهر [illegible] اولا فلان اللازم من هذا الكلام هو ان وجود المجموع ملزوم

للجزئية [illegible] لا يلزم منه ان وجود المجموع موقوف على الجزئية حتى يلزم من انتفائها ما اختاره المحقق الطوسي على وجود المجموع [illegible]

على الجزئية واما ثانيا فلما اورده بعض الافاضل من ان ما ذكره الشارح من دخول المجموع الاقل في المجموع الاكثر باطل فان [illegible]

المجموعة [illegible] المجموع الاكثر والدخول [illegible] الا المجموع لا يذهب عليك ان [illegible] الفاضل [illegible] فان [illegible]

قوله اي المولوي [illegible]

قوله اي [illegible]

قوله اي السيد [illegible]

قوله اي [illegible]

فی بعض تصانیف ابن تیمیة القول به فی العرش قال الامام حجة الاسلام والمعاصر المذکور ان هذه الحرکة مبدء
الحوادث اما من حیث انها مستمرة او من حیث انها متجددة فان کانت من حیث انها مستمرة فکیف صدر منه متشابه الاجزاء

ان یقال ان غرض الشارح العلامة لیس حقیقته نقلا عن بعض المحدثین ابن تیمیة بل مقصوده ان دلیل الفلاسفة لم یتم الا بضمیمة مدعاهم وهو القدم الشخصی
بل یفید القدم النوعی وهو القدیر نافان فی ذلک ذهب بعض من نسب الیه فتعرف **قوله** فی بعض تصانیف ابن تیمیة اه کان تقی الدین ابن تیمیة الحنبلی
لکنه یتجاوز عن الحد وحاول اثبات ماینافی عظمة الحق تعالی وجلاله فاثبت له الجهة والجسم وله هفوات اخر کما یقول ان امیر المؤمنین سیدنا عثمان
رضی الله عنه کان یحب المال وان امیر المؤمنین سیدنا علی رضی الله عنه ماصح ایمانه فانه آمن فی حال صباه وتفوه فی حق اهل بیت النبی صلی الله
علیه وعلیهم مالایتفوه به المؤمن المحق وقد ورد الاحادیث الصحاح فی مناقبهم فی الصحاح وانعقد مجلس فی قلعة جبل وحضر العلماء الاعلام
والفقهاء العظام ورئیسهم کان قاضی القضاة زین الدین المالکی وحضر ابن تیمیة فبعد القیل والقال بهت ابن تیمیة وحکم قاضی القضاة
بحبسه کان ذلک سنة سبع مائة وخمس من الهجرة ثم نودی بدمشق وغیره من کان علی عقیدة ابن تیمیة حل ماله ودمه کذا فی مرآة الجنان
للامام ابی محمد عبد الله الیافعی ثم تاب وتخلص من السجن سنة سبع مائة وسبع من الهجرة وقال انی اشعری ثم نکث عهده واظهر مکنونه من
فحبس مباشرة بدامرة ثانیة ثم تاب وتخلص من السجن اقام فی الشام وله هناک واقعات کتبت فی کتب التواریخ ورد اقوالهم وبین
احواله الشیخ ابن حجر فی المجلد الاول من الدرر الکامنة والذهبی فی تاریخه وغیرهما من المحققین هذا الکلام وقع فی البین والمرام ان ابن تیمیة لما
کان قائلا بکونه تعالی جسما قال بانه ذو مکان فان کل جسم لابد له من مکان علی ماثبت ولما ورد فی الفرقان الحمید الرحمن علی العرش استوی
قال ان العرش مکانه ولما کان الواجب ازلیا عنده واجزاء العالم حوادث عنده فاضطر الی القول بازلیة جنس العرش وقدمه تعالی وتعاقب
اشخاصه الغیر المتناهیة ومطلق التمکن له تعالی ازلی والتمکنات المخصوصة حوادث عنده کما ذهب المتکلمون الی حدوث التعلقات فاندفع
ماقال بعض الافاضل من ان ابن تیمیة علی هذا الاضطرار ایضا لایکون ناجیا عن عقوبة مذهبه فان المکان من العالم وهو حادث فهو متاخر
عن الازل والله تعالی ازلی فیکون الواجب تعالی فی الازل عریا عن المکان انتهی ملخصه الکلام مشحون بابطال کونه تعالی جسما وذا جهة تعالی
عن هذه الخرافات **قوله** قال الامام حجة الاسلام ای الامام ابو حامد محمد الغزالی رد الجواب ای جواب الفلاسفة المذکور من الوجه
الثالث **قوله** ان هذه الحرکة ای الحرکة التوسطیة او الحرکة القطعیة **قوله** تشابه الاجزاء اصلا اولا ان کون الحرکة القطعیة ذات
اجزاء متشابهة ظاهر فان لها اجزاء هی ابعاضها واما الحرکة التوسطیة فهی حالة بسیطة بالذات لیست لها اجزاء فضلا عن کونها متشابهة الاجزاء تامل
فلا یخلو الکلام عن المسامحة فاما ان یقال ان الحرکة التوسطیة ذات نسب واوضاع وهی کانها الاجزاء فالتشابه فی النسب بمنزلة التشابه فی الاجزاء
او یقال ان المراد بتشابه الاجزاء ان لایکون الاجزاء متخالفة سواء لم تکن الاجزاء او کانت متوافقة وقیل ان الحرکة التوسطیة صفة بسیطة فی ابعادها
کیفیة موجودة فی الخارج حالة فی المتحرک وهو الفلک ساریة فی جمیع اجزائه منقسمة بانقسامه کما هو شان الحال الساری وان لم تنقسم
فی امتداد المسافة والمراد بتشابه الاجزاء عدم اختلافها سرعة وبطوءا فی امتداد المسافة بوجه ولا یذهب علیک مافیه من التکلف اما
وثانیا ان التعرض بحدیث التشابه بیان الواقع لیس له دخل فی تقریر اصل الرد وانما المدار علی الاستمرار فان المستمر لو کان مختلف

له بعض الافاضل سید [illegible] کرم الله [illegible] منه سلمه

له الفاضل الفتحانی [illegible] منه سلمه

في جانب الازل بان يوجد لما ليس في ضمن الافراد كما يوجد بعد كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوثها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان ما هو من القدم ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية من البين من حيث الفرد في ابتداء اصلا وليت شعري ما يقول هذا القائل في ان الله لا يبقى فرد من الكثرة معه او ما تصنع مع ان الوجود بالكثرة من شهر فشهر وبداهة العقل حاكمة بان لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الملخص من الايرادات على دليل برهان التضايف وغيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل

من غير نقله وقد اجيب عنه بان القول بقدم النوع مع تعاقب الافراد لما اشتهر من الفلاسفة وقد ذكر في ما سلف ايضا وكان ما اورد عليه مناسبا لما ذكر في هذا الوجه الرابع بنوع ما اورد ههنا اكتفاء بالشهرة والذكر السابق ولا حرج فيه **قوله** ليس الا في ضمن الافراد لبطلان وجود الماهية المجردة فليس لها وجود مستقل بدون الافراد **قوله** ان لا يزال فرد آه هذا تفسير بالملزوم فان قدم النوع عبارة عن ازلية الماهية وازلية الماهية ليس الا استمرارها في جانب الماضي لما كان لم يخل جزء من الازل عن فرد من افرادها لزم استمرارها وان كان لم يستمر فرد معين من افرادها الا ترى ان الفرد مقيد ودوام المقيد يدل على دوام المطلق ولا يستلزم ان يوجد المقيد بدون المطلق فيلزم وجود الفرد بدون الكلي بحث ما قال الفاضل اللاهوري من ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد لا وجود للقدم ايضا الا في ضمنها فاذا كان كل فرد حادثا كان فرد ما ايضا حادثا فغاية الامر ان تعاقب حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما على الامر الثاني فبالجملة ليس في كلام الشارح اثر من قدم فرد ما حتى يصح عليه بان فرد اما حادث بل غرض الشارح قدم النوع من حدوث الافراد وذلك بين لا خفاء فيه فان قلت ان كل فرد يكون معدوما وحكم الافراد يسري الى الطبيعة فيكون الطبيعة معدومة فكيف تكون قديمة وايضا ان موضوع المهملة اعني الطبيعة من حيث هي هي تنتفي بانتفاء فرد ما فيلزم انتفاء الطبيعة وعدمها والعدم ينافي القدم قلت هذا ايضا ناش من عدم التدبر لازم من هذا الكلام اتصاف الطبيعة بالعدم في ضمن فرد ما وهذا لا ينافي قدمها لتحققها بنحو آخر من وجود آخر فلا يلزم الانتفاء المحض مطلقا حتى ينافي القدم فتفكر **قوله** وليت شعري اي ليت علمي بكون حاصلا لا قول للقول بهذا القول **قوله** مع ان الوجود باق آه قال الفاضل اللاهوري القول ببقاء الوجود مشهور او شهرته قول ظاهري مبني على العرف دون التحقيق انتهى وفيه انه لا معنى للوجود الخارجي للشيء الا ترتب الآثار المطلوبة منه عليه ولا مرية في ان الوجود مدة مديدة شهرين او شهر يترتب عليه الآثار المطلوبة منه فما وجه ان يكون وجوده مدة كذا بناء على العرف دون التحقيق وان اعلم المراد بعباده **قوله** بداهة العقل آه دفع دخل تقريره ان قياس الماهية التي افرادها لا تتناهى على الوجود مع الفارق فان الوجود متناه الافراد فيجوز ان يكون تناهي الافراد باقيا مع انعدام كل فرد ولا كذلك الغير المتناهي **قوله** في مثل هذا الحكم اعني البقاء وان كان كل فرد منعدما **قوله** الوجه الخامس آه هذا الوجه نقض اجمالي كالوجه الرابع ويحتمل ان يكون معارضة كما يحتملها الوجه الرابع وقدم تقريرها بنقض المعارضة فتذكره ثم اعلم انه قد ينقض دليل الفلاسفة بان في تلك الدليل يبتني على ان يكون الحادث معلولا للقديم مع تجدد آخر وهكذا الى غير النهاية فيجوز التسلسل في المتعاقبات وهو جائز ونقول ان هذا محال لان المبادي الاول قديمة حاصلة في الازل وجميع الحوادث كذلك انها وجملة فيه فلا بد من حادث يتحقق قبلها لا لزوم كونه داخلا في الجميع وهو ظاهر وخارجا لتحققه قبل كل ما هو منه وفيه ان معلولية الجميع هو معلوليات اجزائه تفصيلا وليس عبارة عن معلولية واحدة ثابتة للمجموع حتى يلزم للجميع العلة قبل **قوله** يدل على بطلان التسلسل

واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق الصور الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين تاريخ نسخه قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب انه مراد ارسطو من هذا الرجل هو افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى فمن نقل الحدوث الزماني

وعرض ام الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة حد واحد او حدود بالمقدار احاطة تامة وبهذا القدر يكفي ههنا والمقام يأبى عن التفصيل **قوله** واضوائها لا بحسب الحركات الشخصية والاوضاع الشخصية فانها حادثة قطعا فان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع الجزئية التابعة للحركة سوا اما مطلق الحركة والوضع فقديم عندهم ايضا فان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا كذا قالوا

قوله والعنصريات اي العناصر الاربع والانواع التي تتركب منها كما هو الظاهر وعلى هذا فالمراد بالاجسام الفلكية الافلاك وما فيها او نفسهم من كلام المحشي من التخصيص بالعناصر فلا وجه له توح فالمراد بالانواع فيما سياتي الاعم فتذكر **قوله** بموادها الاولى ان يقول بمادتها فان مادة العناصر عندهم واحدة بالشخص بخلاف مواد الافلاك فان مادة كل فلك عندهم مغايرة لمادة فلك آخر **قوله** لا اشخاصها فان اشخاص الصورة الجسمية تنعدم بطريان الانفصال اما الهيولى ومطلق الصورة الجسمية فباقية لورود واحدة بعد واحدة **قوله** فقيل بجنسها يعني ان جنس الصور النوعية قديم بمعنى ان عنصرا من العناصر ومركبا من المركبات موجود في كل آن اما ان في كل آن كل عنصر من العناصر وكل مركب من المركبات فلا ثم يختلج لفظ الجنس فان الصور النوعية فصول في مرتبة لا تشترط شيئا والفصول عندهم بسائط لا كما تحقق فتنبهم فلا جنس لها وما قال الفاضل الكاملاهوري من ان مطلق الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع متخالفة الماهية هي صور العناصر والمواليد الثلث فلا يساعده مقالاتهم فلا بد من التصرف في لفظ الجنس بان يراد منه الاعم المشترك بين الكثيرين المختلفين فتامل

قوله لا يجب ان تكون قديمة الاتري الى حدوث انقلاب العناصر بعضها الى البعض وقد قيل ان النار حادثة عن الهواء بسابقة حركة فلك القمر **قوله** والظاهر من كلامهم آه فيلزم ان لا يخلو زمان من شخص من كل نوع اذ لا رجحان لاحد الانواع على الآخر بان يكون احدها قديما دون الآخر ويؤيده ما في الشفاء من ان العناية الازلية متوجهة الى حفظ الانواع فيكون كل نوع قديما **قوله** ان مراده آه ... ماهية فتذكر **قوله** قد نسخ آه نسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته كله بمعنى والتاريخ تعريف الوقت وارخت الكتاب بيوم كذا وقته بمعنى كذا في الصحاح **قوله** فقال مصنف ذلك الكتاب آه اورد غياث الدين المنصور بوجهين الاول انه مخالف لما قال المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرأيين من ان افلاطون الهية قائل بالحدوث الذاتي والمعلم الثاني اعلم بمذهب افلاطون من هو الالهي المعروف بالقبطي الذي يعرف بفرعون فان كثيرا من الاقدمين كانوا يلقبون بافلاطون والحكيم ارسطو ليس من شأنه ان يحكي مقالة هذا البعيد من التحقير وانت لا يذهب عليك ان النقل مضطرب فلا اعتماد على ما حكاه المعلم الثاني على انه يخالفه وافلاطون القبطي غير معروف امره في الفلسفة والمكابرة لا توجب التحقير فانها جاءت للتعظيم اليه كما تقرر في غير هذا الفن **قوله** فلا يمكن آه لانه لو حمل على الحدوث الذاتي فيكون المعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما ذاتيا الا رجلا واحدا فانه قال بالحدوث الذاتي فيلزم ان يكون جميع الحكماء سوى افلاطون منكرين للصانع وهو كما ترى فالمعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا

قوله فقال مصنف ذلك الكتاب آه وكان الشاهان ... مراده من هذا الرجل افلاطون نقل عنه الحدوث الذاتي ...

سلمه الفاضل الكاملاهوري عبد الحكيم رح ١٢ منه سلمه

اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده في الازل بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية

ابتكيلت ظهر من انحاء الوجود مستفاد مع الامكان مطلقة فقد يرد قال الفاضل الچلپي في تفسير قول الشارح لان الامكان مما لا بد منه اي بقدر ما

ينبغي الانفكاك عنه ابدا سواء كان عدم ام لا انتهى فيه بحث من السباقة لان ما لا بد منه من اول الكلام الى آخره بمعنى الحاجة اليه فقد ان الامكان

يخالف السياق فسد يراد وقال الفاضل بعد تقريره ان الامكان مما لا بد منه بمعنى ان جواز التقرر المطلق مما لا بد منه لا بمعنى جواز مطلق التقرر

الذي هو الامكان الذي هو انتزاعي ازلي كما لا يخفى ان المجيب انما منع جواز وجود الممكن في الازل لا تحقق صفة الامكان انتهى فيه ان

الكلام كان في مطلق الوجود لا الوجود المطلق كما مر في تقرير الجواب الا ان الاستدلال فهذا التاويل خروج عن البحث فتفكر **قوله** اذ من جملته تعلق

آه هيهنا اختلاج فان المراد بوجود ممكن ما في الاستدلال مطلق الوجود من حيث هو هو لا الوجود الازلي او الوجود اللايزالي ولا الوجود الاعم من حيث

هو اعم على ما هو المتبادر الشرطي الازلي في هذه الجملة لان تعلق بالوجود وان تعلق بالتعلق على الاول يكون المعنى ان من جملة ما لا بد منه

في مطلق وجوده تعلق الارادة بالوجود الازلي سواء كان التعلق حادثا او قديما وعلى هذا لا يفسد وعلى الثاني يكون المعنى ان من

جملة ما لا بد منه في مطلق وجوده التعلق الازلي وهذا مستلزم لتناقض فان الشرع على ما يظهر يصرح بان تعلق الارادة قد تحقق في الازل

وتعذيره هيهنا والفاضل توجيه التقسيم كلام الشرع فقد افاد بعض الاعلام دام ظله ان الشرع يصرح بان الارادة الازلية تعلقت في الازل

بالوجود ولا يزالي لا التعلق للوجود فيعين الشرع ... فالوجود ما به مطلق الوجود حتى يلزم التناقض بنفي وجود علته بل هو ثابت لعلته

ويثبت لعلته اللايزالي غافهم وقال الفاضل الچلپي ان قوله في الازل متعلق بوجوده وازلية التعلق مستفاد من خارج فان تعلق

ارادة الباري تعالى ازلي وما لا بد منه في وجود الشيء على قسمين ازلي ولا يزالي ومن جملة ما لا بد منه الازلي في وجود الشيء تعلق الارادة بوجوده

في الازل على تقدير كون الفاعل مختارا ومن جملة ما لا بد منه اللايزالي تعلق الارادة فيما لا يزال ولذا اتحد هذا خلاصة الوجه الثاني

من الجواب انا اخترنا انه ليس جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما في الازل اذ من جملة ما لا بد منه الازلي تعلق الارادة الازلية بوجوده

في الازل وهو لم يتعلق الارادة الازلية بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال ولو اذ تعلق الارادة الازلية بهذا النحو كان الممكن موجودا ام

هذا التعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجوده بحسب تمام العلة لا افتقاره الى امر آخر اي غير تحقق هذا التعلق وفيه ان هذا تكلف مستبعد فانه

لا يفهم تقسيم ما لا بد منه الى قسمين من كلام الشرع اصلا لا في السياق ولا في السباق وقال الفاضل اللاآبادي ما توضيحه ان قوله في الازل

متعلق بوجوده وهو العلة التامة على نوعين الاول الموجبة بلا مدخلية الارادة والشعور كالشمس للضوء والثانية المختارة وللارادة مدخل

في وجود المعلول الاول يستحيل تخلف المعلول عنها زمانا والا لزم الترجيح بلا مرجح والثانية لما كانت الارادة من تمامها فالمعلول انما

هو تعلق الارادة فيوجد على حسبها وليس فيه الترجيح بلا مرجح لكون الارادة مرجحة وليس التخلف المستحيل تخلف المعلول على وفق تقتضي العلة

بل لو وجد المعلول مع العلة زمانا على خلاف ارادتها تخلف عن مقتضاها وهذا تقرير المنقول وحاصل هذا الوجه الثاني من الجواب انا نختار

ان جميع ما لا بد منه في مطلق وجود ممكن ما بمعنى ما لا تخلف المعلول عنه كلما هو المراد في الاستدلال ليس يتحقق في الازل فان العلة مختارة والعلة موجبة

على ما هو راي محققي المتكلمين ليس ليس خاله فيما من تعلق الارادة بوجوده الازلي فانه لو تعلق الارادة بالوجود + +

عليه او على النبي السابق و يكون هو حاملا لها الا انه الا ان يحمل على الخصوص بحسب المفهوم و ايضا ان الانبياء بعد ابراهيم و قبل موسى كانوا حاملين لصحف
ابراهيم و الانبياء بعد موسى و قبل عيسى كانوا حاملين كتاب موسى عليهم السلام و هم اكثر بكثير من العدد مع انه ورد ان عدد الرسول ثلثمائة و خمسة عشر
او اربعة عشر او ثلثة عشر على اختلاف الروايات فكيف يقال ان المتوسطين رسل اللهم الا ان يثبت رواية الزيادة و على الاول ينتقض بقوله
تعالى في شان اسمعيل عليه السلام و كان رسولا نبيا فان اسمعيل ليس له شريعة جديدة و لا كتاب جديد بل هو عامل شريعة ابراهيم عليه السلام
كما صرح به القاضي في تفسيره اللهم الا ان يحمل الرسول على المعنى اللغوي اي السفير او يقال ان الرسول في الآية مرادف للنبي لكنه لا يخلو عن شائبة التكرار
و هو كما ترى ايضا ان عدد الرسول قد علمته و قد ورد ان عدد الكتب مائة و اربعة على آدم عشر صحف و على شيث خمسون صحيفة و على ادريس ثلثون
صحيفة و على ابراهيم عشر صحائف و على موسى و عيسى و داود و محمد صلى الله عليهم التورية و الانجيل و الزبور و الفرقان و اصحاب الشريعة الجديدة على
ما اشتهر في الكتب ستة آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و نبينا محمد عليهم الصلوة و السلام فكيف تبلغ الرسل العدد المذكور اللهم الا ان يثبت الرواية باني
و ايضا انه ورد في الاحاديث ان اول الرسل نوح كما في البدور السافرة للسيوطي مع ان الانبياء قبله كآدم و ادريس عليهما السلام كان لهم وحي و
كتب فانه قد مر ان الصحف نزلت على آدم و ادريس اللهم الا ان يكون للرسول في الحديث معنى آخر ثم نلقي عليك ما يغنيك و هو ان الرسول و النبي ما تباينا
قال صاحب جامع الرموز فالرسول من جاء بشرع مبتدء و النبي لم يات به ان امر بالابلاغ كما في شرح التاويلات و هو الظاهر من قوله تعالى و ما ارسلنا من قبلك
من رسول و لا نبي فيكون كل منهما في غيره مجازا انتهى و هذا غير صحيح لتحققهما في بعض الموارد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى و اسمعيل عليهما السلام
و كان رسولا نبيا و كما قال الله تعالى في حق نبينا محمد صلى الله عليه و آله و لكن رسول الله و خاتم النبيين و اما متساويان فكل نبي رسول و كل رسول نبي و الفرق
بينهما الا بحسب المفهوم فهو من حيث انه قال له تعالى انا ارسلناك و ما في معناه يسمى رسولا و من حيث انه انبأ الخلق احكامه تعالى يسمى نبيا و هذا هو مذهب
جمهور المعتزلة و اختاره ابن الهمام و العلامة التفتازاني حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع و كذا الرسول انتهى
و هو غير ملائم لقوله تعالى و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبي فانه لو كان الرسول مساويا للنبي فنفي احد المتساويين يستلزم نفي المساوي الآخر فيلزم اللغو في
كلام الباري و هو كما ترى و يخالف بعض الاحاديث الواردة في عدد الانبياء و الرسل عليهم السلام فانه سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال مائة
الف و اربعة و عشرون الفا و قيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة و ثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي و اما الرسول اعم من النبي فالرسول هو انسان او ملك
مبعوث الى الخلق بخلاف النبي فانه لا يكون الا انسانا و نقله بعضهم عن الامام الرازي و هو ايضا غير مطابق لقوله تعالى و ما ارسلنا من قبلك من رسول
و لا نبي لانه لو كان الرسول اعم من النبي فنفي الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم اللغو في كلام الباري تعالى و هو كما ترى و لما بين عليه السلام عدد
الانبياء زائدا على عدد الرسل و اما الرسول اخص من النبي و عليه جمهور الاعلام و قال القاضي عياض من المالكية و الصحيح الذي عليه الجمهور
ان كل رسول نبي من غير عكس فاختلفوا في بيانه فالشارح خصص بالكتاب و الشريعة فصلته آنفا و منهم من قال ان الرسول من امر بالتبليغ و النبي انسان
اوحي اليه سواء امر بالتبليغ او لا كذا في ضوء المعاني لبيد الاماني و منهم من قال ان الرسول من ياتيه الملك بالوحي و النبي يقال له و لمن يوحى اليه في
المنام و منهم من قال ان النبي من يدعو الخلق الى ما اوحي اليه فمن قبل فهو مؤمن و من لم يقبل فليس بكافر الا اذا رجع بعد القبول فالنبي ليس له لزوم و لاية
جبرية على القبول و اما الرسول فله لزوم و ولاية جبرية لقبول ما يدعو الخلق اليه مما اوحي اليه فمن لم يقبله فهو كافر فالنبي اعم و يجوز ان يكون شريعة

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره مما هو من مباحث الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية هم الاشاعرة

ما اورده الفاضل اللاهوري من ان الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد ويكون الغرض منه نفس الاعتقاد فلا حاجة ما عبارة عن الاحكام والاعتقاديات منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد ولا يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد انتهى لا يبعد كل البعد ان الغرض مع الفلاح والنجاة في الآخرة وهو متعلق في الاعتقاديات بنفس اعتقادها فقط فيستقيم العبارة **قوله** من غير تعلق آه اي من غير ان يتعلق الغرض بالعمل المكيف بكيفية مخصوصة من الاباحة والوجوب والكراهة والحرمة والندب بخلاف العمليات فان الغرض منها ليس نفس الاعتقاد بل الغرض منها بعد اعتقادها العمل المتكيف بكيفيتها وانما زاد لفظ الكيفية اشارة الى ان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل نفسه بل بكيفية العمل المخصوصة **قوله** مباحث الذات آه المراد من مباحث الذات اثبات الصفات لها من الوجود والوحدة والصفات السلبية والثبوتية والفعلية وليس المراد من مباحث الذات البحث عن نفس الذات المقدسة فانها لا يمكن ان تدرك كما هو حقها ولذا منع صلى الله عليه وآله وسلم عن التفكر في ذاته تعالى والمراد من مباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها من كون علمه تعالى عاما للكليات والجزئيات وكون قدرته عامة وغيرهما **قوله** اصلية فان الفروع والاعمال تتفرع صحتها على هذه الاحكام الاصلية **قوله** ويقابلها آه وقولنا الاجماع حجة والقياس حجة من مسائل الفروع فمعناه انه يجب العمل بمقتضاه فهو متعلق بكيفية العمل فتدبر **قوله** المتعلقة بكيفية آه المراد بالتعلق بكيفية العمل ان تلك الاحكام تبين للاعمال احوالها التي هي كيفيات واوصاف لها تذكر في الجواب من السؤال عن الفعل بكيف هو **قوله** وتسمى شرائع فان الشريعة هي الطريقة المخصوصة الثابتة بوضع الهي سائق لذوي الالباب باختيارهم المحمود الى الخيرات بالذات ويطلق عليها الشريعة باعتبار ورود عطشان الفهم والكرامة اياها او وصول التكليف اليهم او يبين الشارع فيها او باعتبار وضوحها وشهرتها كالمنزل الذي على الطريق النافذ فان الشريعة في الاصل مورد الشاربة وقيل فعيلة من شرعت في هذا الامر اي دخلت او من شرعت الطريق اذا بينته او من شرع المنزل اذا كان على طريق نافذ كذا افاد البرجندي رح **قوله** وهم الاشاعرة اعلم ان الآن المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار ان اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وثانيا انه لا اختلاف بين الماتريدية والاشاعرة في اصول الاعتقاديات بحيث يفسق به احدهما الاخرى او يكفر فنجاة احدهما توجب نجاة الاخر وانكار الماتريدية مخالفة للاشاعرة في بعض المسائل كالتكوين فانه صفة حقيقية عند الماتريدية واعتبارية عند الاشاعرة وكالحسن والقبح فانهما عقليان عند الماتريدية وشرعيان عند الاشاعرة وكعدم عزل الامام بالفسق فانه عند الماتريدية وعند الاشاعرة ينعزل وكعدم جواز الاستثناء بان شاء الله في الايمان فانه عند الماتريدية جائز وعند الاشاعرة وكعدم الزيادة في الايمان والنقصان فانه عند الماتريدية وعند الاشاعرة

قوله الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ابن [illegible]

قوله ابو منصور ابي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة الكوفي رح كذا نقل مولوي محمد حسن [illegible] [illegible]

قوله لا يخفى انه اذا اسلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو الاتمام على تقدير عدم الاتمام اي مساواة الجزء للكل هذا المحذور يجري في صورة التعاقب فان العدد الذي يزاد

الكل يستحيل في نفس الامر فبهذا يتم الحجة في الشيء من الشيئين في كل سلسلة كما يطلبه التعليل بل الحكم مطلقا يأبى عن مساواة جزء لكله فليتأمل

تقريبا قال الشارح في رسالة اثبات الواجب ما اشترط الاجتماع في الوجود فقد يقال ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير
موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فمن شرط الاجتماع وقد
قيل انها قد ضبطها وجود خارجي فيجري فيه التطبيق فقد يقال لا نسلم ان السلسلة الغير المتناهية منها غير موجودة غاية الامر انها ليست
موجودة في زمان واحد لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمنة وجود اجزائها انتهى ولا يخفى على من له ادنى مساس ان الاجب
حمل قول الشارح وقد يقال لا نسلم الخ على الايراد الاول المذكور ههنا لا على الايراد الثاني المذكور ههنا كيف فانه لا مناسبة لذكر عدم وجود السلسلة
المتعاقبة في زمان واحد بل في جميع الازمنة بالوجود الدهري الخ فيجب حمل قول الشارح فقد قيل انها الخ على الايراد الثاني المذكور ههنا دفعا للزوم
التكرار وما فهم الفاضل القرا باغي من ان قول الشارح وقد قيل انها الخ اشارة الى الاعتراض الاول المذكور ههنا اي الوجود التعاقبي وقوله
وقد يقال لا نسلم الخ اشارة الى الايراد الثاني المذكور ههنا اي الوجود الدهري فبعيد عن ذوي الفهوم فافهم **قوله** ثم لا يخفى الخ نقض عليك
اولا انه رفع ما يتوهم من ان تجويز التسلسل في المتعاقبات الغير المتناهية ليس لامتناع التطبيق ولا لعدم الوجود بل لان المحذور اللازم
من برهان التطبيق وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل اي الناقصة للزائدة غير لازم في المتعاقبات اذ
ليس في الخارج ههنا في زمان ما الا متناه فلا يلزم تناهي غير المتناهي ولا مساواة الناقصة للزائدة وثانيا ان حمل هذا القول على
ما يتوهم كما قررناه اولى واظهر كما تقتضيه السياق وسلاسة الكلام وما في الحاشية الكمالية الظاهر انه تتمة الاول فما فيه اختلاج فافهم
قوله وهذان المحذوران الخ قال الفاضل اللاهوري الظاهر ان يقول هذا المحذور فلا بد من ان يقال هذان المحذوران يجريان على سبيل
الترديد في صورة التعاقب **قوله** يستحيل في نفس الامر الخ فاذا كان مستحيلا في نفس الامر ثبت تناهي ما فرض كونه غير متناه وهو المطلوب
قوله يعني انه يستحيل الخ اي لا يعني ان ذلك العدد الذي يساوي جزءه الكل يستحيل باعتبار وجوده في نفسه اذ لا وجود للعدد في نفس الامر منفكا
عن المعدودات **قوله** بل الحكم مطلقا اي سواء كان كما منفصلا كالعدد او متصلا قارا كالخط والسطح والجسم التعليمي او غير قار كالزمان **قوله**
يأبى الخ وذلك ان الكم مطلقا يقتضي القسمة لذاته الى اجزاء هو بازدياد ما يزداد وبانتقاص ما ينتقص فكيف يكون الكل مساويا للجزء وما قيل
من ان الكل اعظم من الجزء مسلم في المتناهي واما في غير المتناهي فلا فبعيد عن الصواب الا ترى ان في الكل مرتبة لا يكون بحذائها مرتبة
في الجزء سواء كانا في المتناهي او غير المتناهي فان عدم التناهي لا يبطل حقيقة الكل والجزء فتعرف **قوله** فليتأمل قال الفاضل الجاجي
اشارة الى منع لزوم المساواة على تقدير ان لا يكون بازاء كل واحد من الزائد واحد من الناقص فان الغير المتناهي يقتضي لذاته ان
لا يقف في التطابق اصلا سواء كان مع الزائد او مع غيره والا لم يكن غير متناه الا ترى ان جنب المشهور اكثر من جانب السنين مع انه لا
لا يقف في التطبيق مع المشهور انتهى ولا يذهب عليك انه لو وقع بازاء كل واحد من الزائد واحد من الناقص فاين يبقى الزيادة حتى يمنع
المساواة بل يشمل كل منهما على ما يشتمل عليه الآخر وما قال ذلك الفاضل بعيد بهذه العبارة من ان التطابق بين الاحاد لا يستلزم الاشتمال

لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا نسلم التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة

الكمالية عينه تعالى فتدبر وبحث الثالث بان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى كما لا يقدح في احدية ذاته تعالى وبساطته كما قال الفارابي في الفصوص خذ الكل من حيث لا كثرة فيه انتهى كذلك هذه الصور الكثيرة في ذاته بعد الذات الاحدية فلا يقدح هذه الكثرة في احدية الذات متكثرة وقال الصدر الشيرازي ردا لذلك المذهب ان تلك الصور اما لوازم ذهنية له تعالى او لوازم له تعالى مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي او لوازم خارجية له تعالى والاولان باطلان فان الواجب ليس له وجود الا في الخارج لا في الذهن على ما تقرر في مقره من انه تعالى لا يحصل بالكنه والثالث ايضا باطل فان اللوازم الخارجية حقائق خارجية لا ذهنية وهذه الصور سواء كانت صور الجواهر او الاعراض امور ذهنية وفيه ان مثل هذا ايراد على الصور الحاصلة في اذهاننا فان اتصاف الذهن بها ليس ذهنيا والا يلزم ان يكون للذهن ذهن فيكون خارجيا انضماميا والانضمام الخارجي يستدعي وجود الطرفين في الخارج فيلزم ان يكون الصور حقائق خارجية مع انها في الذهن فما هو جوابكم فهو جوابنا ههنا وان اردت زيادة التفصيل في رد مذهب مولانا الشيرازي فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية **قوله** لكن ذلك اي كون علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور **قوله** واحدا بسيطا آه اعلم ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب تعالى بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة باعتبار التعلقات بالاشياء كالقدرة فينا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي يترتب عليه الانكشاف هو الصفة وتعلقها وهذه التعلقات بالمعلومات ازلية وسيجيء ما عليه **قوله** فلا تعدد في المعلومات آه قال اللاهوري هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام في العلم التفصيلي فيلزم اما تناهي المعلومات باعتبار العلم التفصيلي او نفي العلم التفصيلي وفيه ان العلم التفصيلي له تعالى ليس صفة الكمال ولا يعزب عنه مثقال ذرة في علمه الاجمالي الواحد البسيط فلا ضير في نفيه لو التزم فتفكر **قوله** ولذلك ذهب آه اي للزوم وجود الصور الغير المتناهية المترتبة في ذاته تعالى لو كان علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية بالصور كما هو مذهب المعلمين واتباعهم وجريان البرهان فيها ذهب الفلاسفة وهم اكثر المتاخرين الى ان علمه تعالى علم اجمالي وشنعوا على كون العلم له تعالى بالصور تشنيعا بليغا فما قال الفاضل اللاهوري معترضا على الشارح العلامة بانه ليس قول الفلاسفة بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لئلا يلزم تناهي معلوماته بل لئلا يلزم تكثر في ذاته وصفاته غفلة عن مقالاتهم وما قال الفاضل القراباغي من انه لا وجه لذهاب الفلاسفة الى كون علمه تعالى اجماليا وعدولهم عن القول بكون علمه تعالى بالصور فانهم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت او غيرها والدليل المذكور لاثبات الترتيب لم يظهر لهم بل هو من خواص الشارح كما اشار الشارح اليه بقوله ولي ههنا كلام آه ففيه ان الترتيب بين الصور الغير المتناهية لو كان العلم له تعالى بالصور يثبت مع قطع النظر عن الدليل الذي ذكره الشارح بقوله ولي ههنا كلام آه لانا نقول ان صدور تلك الصور منه تعالى ليس من الاول تعالى والا لزم صدور الكثير من الواحد وهو خلاف مذهبهم ولا يصح مداخلة غيره تعالى من الاشياء الخارجية فيه

فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدامها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة اما في حال وجود الشئ او في حال عدمه الا لان عدم الحركة اما ان يكون بسبب حدوث او بسبب عدم امر موجود يستلزم حدوثه لم يوجد كما عند القائل بالتسلسل او عدم المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وكان ذلك المستلزم موجوداً لامر لم يوجد لازم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث ومن حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع

ولما كان ارتفاع النقيضين محالا فيكون وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء فيلزم تحقق المعلول هو البقاء مع عدم علته بحث فيه ان هذا يبتني على ان علة العدم العدم حقيقة فان التقدم من احكام العلة الحقيقية وادليس كما مر آنفا فليس اما ترى ان علة الافتقار الى العلة عندهم الامكان وهو باق حال بقائه فيحتاج الممكن في حال بقائه ايضا الى العلة وما قال ذلك الفاضل من ان معنى احتياج الممكن الى العلة ان لا يقع احد طرفيه الا بعلة وهو لا يقتضي احتياجه في بقائه الى علة فيما لا يصغى اليه فان الامكان هو سلب ضرورة الطرفين وهذا لازم للممكن في جميع الاحوال فكما انه في حال الحدوث مستوى الطرفين فيحتاج الى علة كذلك انه في حال البقاء مستوي الطرفين فيفتقر الى علة فهذا القول نشأ من الغفلة عن معنى الامكان وللتفصيل موضع آخر فتأمل **قوله** فيلزم التسلسل في الموجودات آه فان عدم جزء من الحركة لما كان لعدم علته وعدم هذه العلة لعدم علتها وهكذا فهذه العدمات اللامتناهية مرتبة ومجامعة لعدم ذلك الجزء من الحركة فلا بد ان يكون نقائضها التي هي الموجودات اللامتناهية مجتمعة في آن قبل آن حدوث هذه الاعدام ومصاحبة لوجود ذلك الجزء والا لزم ارتفاع النقيضين في مرتبة بترتب هذه الاعدام فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها **قوله** وعلى الثالث لابد ان يكون آه يعني انه على تقدير ان يكون علة عدم جزء من الحركة بان يكون بعضها موجودا وبعضها عدم امر موجود لابد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة التي هي علل البعض الموجود والاعدام التي هي علل البعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية فان قلت ان المفروض في الثالث ان يكون بعض اجزاء تلك العلة امرا موجودا وبعضها عدم امر موجود ولم ينقل الكلام بعد الى تلك العلة والى اجزائها فكيف يلزم عدم تناهي احد القسمين قلت النقل ظاهر مما سبق فلا حاجة الى الذكر لكن يختلج ان عدم تناهي القسمين كليهما لازم جزما على قياس ما مر في الشقين الاولين فلا يكون لقول الشارح لابد ان يكون احد القسمين الخ معنى فتدبر **قوله** وعلى الوجهين يلزم التسلسل آه اما اذا كان الغير المتناهي هي علل البعض الموجود فظاهر واما اذا كان الغير المتناهي تلك الاعدام فلان كل عدم من تلك الاعدام عدم جزء من اجزاء علة الموجود كما مر فتذكر **قوله** والحاصل انه آه اشار بهذا الى ان المراد من الامر الموجود في قوله السابق وتلك العلة اما امر موجود آه ما يعم المانع وغيره فلا تغفل **قوله** وجوده السابق اي وجود الجزء من الحركة السابق على عدمه اللاحق **قوله** او في حال عدمه اي عدم ذلك الجزء من الحركة **قوله** الحادث اي عدم ذلك الجزء من الحركة **قوله** يلزم التسلسل المذكور اي يلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة الحادثة وقت وجود ذلك الجزء من الحركة لان عدم امر موجود لابد من ان يكون عدم علة من علل وجوده كما قدم **قوله** وقس عليه حال الشق الثالث في لزوم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة بالبيان الذي مر في القسمين الاولين **قوله** فان قلت على تقدير ان يكون آه اعلم آه ولا انه لما كان عدم جزء من الحركة بسبب عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع

التقدير ين يلزم التناهي ولا اثر لعدم النهاية قال السيد الباقر في القبسات انه لا يصح تحريك التسلسل بالجملة من جزء الثاني اعني محاذاة
وجود غير التناهي تفصيلا في الذهن حتى يقع المحاذاة بين الآحاد في الملاحظة الاجمالي ليس يتشنى اذ لا امتياز فيه ولا تعدد وان قيل انا نفرض
ونتوهم المحاذاة في الخارج بين الجملتين بالجذب والدفع كما يلوح عليه كلام الفاضل الاسترابادي في تتمة الحواشي فنقول انما فرض محال وقد جوز استلزام
محال محالا وما قال المحقق نصوري في الشمس البازغة من ان العقل حاكم حكما كليا بامكان التطبيق في الخارج في زمان متناه بين كل سلسلتين
من المقادير الاعداد والمادية الموجودة في الخارج المجتمعة المرتبة حيث هما كذلك لكانا غير متناهيين فغير محمود فان التطبيق في الخارج بمعنى ايقاع المحاذاة
فيه بين الغير المتناهيين محال كما قد عرفت ان استحالة هذا التطبيق بسبب قادح هو كونهما غير متناهيين لا التجانس الموجود في الخارج المرتبان المجتمعان من المقادير
والاعداد وامثالها كذلك فلا يتعيضان عن التطبيق الكذائي قلت نهاية الانقطاع فان الكلام في تطبيق الغير المتناهيين محال فقد ثبت بانها انه قال الفاضل الباغنوي
ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل واحد معين من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد معين من آحاد الاخرى ولا يذهب عليك انه لا يقدر العقل
على ان يجعل الجزء الاول من السلسلة الصغرى مقابل الجزء الثاني من السلسلة الكبرى مقابلا للجزء الاول من السلسلة الكبرى وهكذا لا في
الذهن اذ لا قدرة له على تصور الآحاد تفصيلا والملاحظة الاجمالي لا يغني لعدم الامتياز فيه ومجرد الفرض فرض محال على ما مر ولا في الخارج
فانه لا تأثير للعقل في الخارج ثم العجب من الفاضل الهروي انه مع تصريحه بان التطبيق تطبيق عقلي اجمالي يقول اذا كانت الآحاد متحققة
في الخارج وفرض الانطباق بين المبدئين والآحاد متسقة منتظمة فلا يظهر الزيادة لا في المبدء ولا في الوسط بل ينتقل الى طرف
اللاتناهي ولعمري ان التطبيق لو كان في الخارج ينفع فيه الترتب الخارجي لما كان التطبيق في الذهن بمجرد حكمه بان آحاد احدى السلسلتين
بازاء آحاد الاخرى فلا ينفع الترتب الخارجي فان هذا الحكم الاجمالي يتصور في الآحاد الغير المرتبة ايضا وثالثا ما هو الحق المراد فنقول اذا فرضت
الجملتان غير متناهيتين مترتبتين في الخارج ففي كل واحدة منهما اول وثان وثالث وهكذا الى عدم النهاية فالاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية بمعنى انه كما ان في الاولى اولا في الخارج كذلك في الثانية اول في الخارج وهكذا الثاني من الاولى بازاء
الثاني من الثانية وهكذا فالانطباق بين آحاد الجملتين متحقق في الواقع ليس موقوفا على جعلنا وفرضنا سواء علمناه او لم نعلمه والمراد من
التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري لا غير ولا شك في كون آحاد احدى الجملتين المفروضتين زائدة على الاخرى
في نفس الامر فالمساواة باطلة فاذا طبقنا الآحاد اي لاحظنا الانطباق النفس الامري فالزيادة ليست في المبدء ولا في الاوساط
بل في طرف غير متناه والزيادة بعد الانصرام يمكن فيحكم بالتناهي الا ترى ان جملة اذا كانت مركبة من عشرة اجزاء مرتبة وجملة اخرى من احد عشر
فلو فرض ان الاول من الجملة الصغرى مقابل الثاني من الجملة الكبرى فالزيادة في بادي الامر في المبدء لكن ليس الامر كذلك فان في المبدء يكون الاول
مقابل الاول ان ليس بينهما محاذاة مكانية فاذا طبقنا الآحاد ولاحظنا انطباقهما النفس الامري فليس الزيادة في المبدء ولا في الاوساط
فان في كل واحدة من الجملتين اولا وثانيا وثالثا وهكذا الى عشرة فيظهر الزيادة بعد العشرة اي بعد انصرام آحاد الجملة الصغرى
وههنا في الواقع بلا صنع منا فعلى هذا الحال الغير المتناهي المرتب فيظهر الزيادة فيه في جانب غير متناه فيلزم الانصرام من الجانبين هذا
البرهان جميع ادلة التطبيق على طبق ما مر انما يجري في المجردات ايضا لوجود تعيين المراتب فيها وهو يكفي بجريان البرهان فان

ﻋﻪ اي يوسف الشيخ رحمه الله ۱۲ منه سلمه

ﻋﻪ اي مرزاجان الشيرازي رح ۱۲ منه سلمه

ﻋﻪ اي السيد الزاهد رح ۱۲ منه سلمه

فلا بد من الازلية جنس هذا المعد ونحوه واما دعوى ان المعدات الغير المتناهية [illegible]

الدخل هو الوجه الثالث الآتي من الجواب مشعر بان الوجه الثالث الآتي يرد من الآخرة الى هذا الدخل على ما يظهر فلذلك لم يعد من وجوه
الاجوبة ولما كان هذا الدخل مغايرا للوجه الثالث من وجه فانه نقض وهذا الدخل منع فاورده على حدة والاضير فيه ماقال الفاضل اللاهوري ان هذا
القول من تتمة العبارة محتملة على العلم الى قبيله فتذكر قوله فح لا يلزم آه اي فحين كون العلل الحادثة متعاقبات بان يكون السابق منها معدا لوجود
اللاحق لا يلزم الا الازلية بجنس هذا المعد ونحوه بمعنى انه يكون في كل وقت من الاوقات جزء من اجزاء العالم وهو معد ما من المعدات موجودا ولا يلزم
منه التقدم الشخصي كما هو المطلوب على مزعوم الشارح قوله ونحوه يجيز الواو واما معطوف على قوله هذا المعد فالعائد في هذا القول راجع الى
هذا المعد وح فالمراد بالجنس الامر الاعم المشترك سواء كان ذاتيا او عرضيا فان المعدات اما متماثلة او متجانسة او مشتركة في عرضي والاقل من
الموجود والممكن وح اما معطوف على قوله جنس فالعائد في هذا القول راجع الى الجنس وح فلعل المراد من نحو الجنس الامر العام المشترك بين المعدات
ذاتيا كان او عرضيا فيندرج في نحو الجنس النوع ايضا ولعل المراد من الجنس الذاتي المشترك ومن نحو الجنس العرضي المشترك فيندرج في الجنس
النوع ايضا وماقال الفاضل اللاهوري من انه ليس المراد بنحو الجنس العرضي اذ لا يلزم من عدم تناهي المعدات ازلية عرضي مشترك بينها
وهو ظاهر فمما لا يليق بجنابه ثم العجب منه انه اعترض على ما فهم بان اللازم انما هو ازلية فرد ما من المعدات ولا يلزم ان يكون بين المعدات اشتراك
في ذاتي لجواز ان يكون الكل احد من المعدات ماهية منحصرة في فرد انتهى فان هذا الاعتراض من قبيل رفع الجدار قبل استحكام اساسه ثم
لا يذهب عليك انه لو قال الشارح لازلية نوع هذا المعد او جنسه او نحوه لكان اظهر والامر بعد وضوح المقصود هين فتعرف قوله واما دعوى
ان آه اشارة الى جواب بقوله ونحن خبير آه وحاصله انا سلمنا انه لو لم تكن العلة التامة في الازل ويكون حدوث الممكن بسبب حدوث
امر آخر ويكون العلل الحوادث متعاقبات بان يكون السابق علة معدة لوجود اللاحق فلا يلزم التسلسل المستحيل لكنه لا يضر المستدل فالتقريب
غير تام فان غرضه اثبات التقدم الشخصي وهو حاصل على هذا التقدير ايضا بان يقال ان تلك المعدات الحوادث الغير المتناهية يتقدم بعضها
على بعض تقدما لا يجامع به المتقدم مع المؤخر والتقدم والتاخر من الاحوال النفس الامرية فمعروضه بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض
اما تلك الحوادث المعدات او غيرها وعلى الاول فتلك الحوادث المعدات هي الزمان وعلى الثاني فغيرها هو الزمان اذ لا نعني بالزمان الا
معروض التقدم والتاخر بالذات وان قيل ان تعاقب تلك المعدات وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها يجوز ان يكون بسبب ذاتها لا
الزمان فلا يلزم ثبوت الزمان قلنا لا غرض ههنا باثبات المغايرة بين تلك المعدات والزمان فاذا كان تعاقب تلك المعدات لذاتها
تكون هي الزمان وان اختلج في صدرك انا سلمنا ان معروض التقدم والتاخر بالذات غير تلك الحوادث المعدات لكنه لا يلزم منه وجود حقيقة
الزمان في الخارج كما هو مزعوم الحكماء واليه اشار الفاضل القراباغي حيث قال ان قول الشارح من غير برهان عليه اشارة الى ما في انية الزمان
قلت ليس المقصود ههنا اثبات وجوده في الخارج بل اثبات انه امر واقعي ليس كانياب الاغوال فانه لو كان اختراعيا محضا كيف يصح
واسطة لاتصاف الاشياء بالتقدم والتاخر في نفس الامر وبالجملة تثبت في نفس الامر معروض للتقدم والتاخر بالنظر الى ذوات اجزائه
فنقول هو كم متصل اما الكمية فلقبوله الانقسام الى الاجزاء بالذات واما المتصل فلقبول الانقسام الى الاجزاء بالذات بل بالغير فهو بسيط في ذاته فلا يعرض له

فالواجب تعالى لكونه متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان الا بما يكون ... فلا شيء غيره ازليا ... بارادة الا ارادته ... مخصصا
بلوقتها او الزمان ... لان الزمان من جملة الممكنات الحادثة بالارادة ... وليس بمتقدم عليه ... اذ لا زمان ... منه متقدم على غيره بالزمان

بالحركة والزمان وههنا هو الازل الغير الزماني والواجب سبحانه تعالى ليس ازليا بالازل الزماني فان الزمان متجدد متصرم متغير في ذاته ويتغير غيره الذي فيه
بتغيره والواجب تعالى ثابت لا تغير فيه اصلا فلا يكون بالزمان ظرفا فلا يقال كيف فيه قال الامام الهمام الغزالي في شرح الاسماء الحسنى ان الماضي
والمستقبل انما يكون لما او مضى شيئا او عنا او امور متجددة وامور متغيرة تحل في الزمان بسبب التغير فما جل من التغير ليس في زمان فليس فيه ماض
ولا مستقبل فالحق تعالى قبل الزمان وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيء وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان وبقي بعد خلق
الزمان على ما كان عليه انتهى ملخصا فالمراد بالازل ههنا هو الازل الغير الزماني ومعنى ان الازل فوق الزمان انه السابق على الزمان والواجب
ازلي بهذا المعنى قال الشيخ في التعليقات ان قيل انه ازلي اي انه لا اول لوجوده فانه يسلب عنه الحدوث او وجود متعلق بالزمان انتهى فمعنى
كون الشيء ازليا بهذا المعنى انه لا اول لوجوده ولا تعلق حصوله بالزمان بل هو سابق على الزمان مع وجوده **قوله** فالواجب تعالى آه
قال الفاضل الجلبي انما قدم هذا القول مع انه لا دخل له في التوجيه لكونه ماخوذا في التفريع وهو قوله فلا شيء غيره ازليا فان هذا التفريع
يدل على ازلية الواجب تعالى فلو لم يكن متعرضا لما لم ينضم اليه تلك المقدمة فتدبر **قوله** فلا شيء غيره آه قيل فيه نظر اذ ما ذكر سابقا هو ان
الازل فوق الزمان آه يلزم منه كون الواجب ازليا واما كون الازلية مخصوصة به تعالى فغير لازم ولعل الشيخ العلامة لشدة هذا النظر قال
وقد فهم انتهى واجاب عنه الفاضل الجلبي بان هذا القول متفرع على مجموع السابق واللاحق لا على السابق فقط وفيه على ما لا يخفى ان توسيط
التفريع بين مقدمتي المتفرع عليه غير ملائم فالحق ان يقال ان هذا التفريع على ما سبق من ان معنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وان
الله تعالى متعال عن الزمان سابق عليه مع ضم مقدمة مشهورة عندهم وهي ان كل شيء ما عدا الواجب فهو مسبوق بالعدم والشيء الازلي
انما يكون سابقا على الزمان بعدم مسبوقيته بالعدم فلا يكون شيء مما عدا الواجب ازليا فان قلت ان الازل فوق الزمان كما اعترف به الشارح الا ان
للعوقية الا المسبقة فالازل سابق على الزمان فيكون الازل ازليا فليس الازلية مختصة به تعالى قلت الازل انما كان عبارة عن الوجود الغير
المسبوق السابق على الزمان فهو وجود الواجب فلا حرج وان كان عبارة عن الكون كما هو فهو امر انتزاعي ازليته بحسب منشأ هو سوى الواجب
فتدبر **قوله** الزمان من جملة آه فان قلت اذا كان حال الواجب تعالى بالنسبة الى الزمان والزمانيات على هذا النهج فما معنى نسبة الى الافعال
المتعالية عن الزمان قلت ان المتكلمين بعضهم لم يتعرضوا بها كذا في شرح المواقف فلا تفسار منهم ولهذا قال الفاضل اللاهوري ان كل ما سوى
الواجب واقع في الزمان واما على راي البعض المقربين بها فنقول بعلم حالها بالمقايسة فارادة الله تعالى تعلقت بمعيتها مع الزمان مثلا
وكونها بعيد الواجب بعدية انفكاكية ثم لا يذهب عليك ان كلية الفاضل اللاهوري لا تصح الا ترى ان الفلك مما سوى الواجب
وليس في الزمان فتدبر **قوله** وليس الله تعالى آه دفع دخل تقريره ان الزمان لما صار حادثا موجودا بارادة الله تعالى فالله تعالى
يكون متقدما عليه بالزمان فيقتضي التقدم الزماني على ما هو راي المتكلمين ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق
فيلزم وجود الزمان ... حاصل الدفع ان كون الواجب تعالى متقدما على الزمان بالزمان فرع كونه تعالى زمانيا واذ

وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهو اقل من هذا العدد وان حمل على ما يعم الفروع فهو اكثر منه فهو مستند الى عدم التتبع فالمراد بها الاصول التي بها مخالفة معتدة بها العدد

اي حمل السبعين على المعنى الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف والافتراق تراخى عن حيوته صلى الله عليه وسلم واما الوجه الاول اعني حمل السبعين على التكثير المحض مجازا
فليست فيه اشارة الى تراخي الاختلاف كما لا يخفى وان لم يكن تراخي الاختلاف منافيا له ايضا فتوهم وقوع الاشارة آه ليس مخصوصا بالوجه الثاني
بل في الوجه الاول ايضا اشارة وتوهم بعيد لا تفقه وما قال الفاضل اللاهوري رحمه الله من ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن الغيب معجزة له صلى
الله عليه وآله وسلم سواء وقع في حيوته او بعدها انتهى فغفلة قال الآمدي ان المسلمين عند وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا على عقيدة واحدة الا من كان يبطن
النفاق ويظهر الوفاق فما وقع الاختلاف المراد وهو الافتراق في العقائد في حيوته صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد الوفات ظهر الاختلاف ثم ترقى ما ترقى الى
آخر ايام الصحابة حتى ظهر القول في القدر وغيره فما زال الاختلاف حتى تفرق اهل الاسلام وحصل ما هو من الحديث المرام كيف يمكن افتراق العقائد في حيوته صلى الله عليه وآله
وسلم فانه يمكن الرجوع الى المبلغ وكشف الشبهة منه لوجود المبلغ اما قال المبلغ فاختلفوا الكفر واخرجوا من الاسلام **قوله** ما يتوهم آه هذه الشبهة مذكورة في
عقائد الشيخ التوربشتي ومبنى هذا التوهم حمل الحديث على الحصر كما هو الظاهر فانه اذا حمل على التكثير كما نقل سابقا عن الحسن البصري فلا مجال لهذا التوهم
وعلى ان المراد بالافتراق الافتراق في الدنيا كما عليه الجمهور وهو الموافق لسياق الحديث الذي رواه الترمذي قد مر واما اذا حمل على الافتراق
في الآخرة كما نقل عن الامام حجة الاسلام فلا توهم لجواز ان يصل الافتراق الى هذا العدد يوم الجزاء بان يكون كلهم في النار الا واحدة وهم مبرؤن عن
النقائص آه لان الحديث المروي عن ابن عمرو كما مر يأبى عنه وان حملت ذلك على الافتراق في الدنيا وهذا على الافتراق في الآخرة فهو بعيد كل
البعد **قوله** على اصول المذاهب آه اراد بالاصول ما لا يتشعب من فرقة اخرى اي اقل من ثلث وسبعين فانها على ما في المواقف ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية او سبعة على ما في التمهيد الناجية والرافضة والناصبة والقدرية والمشبهة والجبرية والمعطلة او اربعة على ما في الملل
والنحل القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة واراد بالفروع ما يتشعب من الفرقة الاخرى الاعم الشامل للاصول والفروع اكثر من ثلث وسبعين اذ ما من
مذهب الا وفيه علماء يخالفون شيوخهم في المسائل فللكل مذهب فبلغ عددا كثيرة غير خارجة عن الاسلام على ان صاحب المواقف صرح بان المعتزلة افترقوا
عشرين فرقة والشيعة اثنين وعشرين فرقة والخوارج عشرين وقال شارح المواقف ان الخوارج اثنان وعشرون فرقة والمرجئة خمسا والنجارية
ثلث فرق فهذه اثنان وسبعون فرقة وكذا الجبرية والمشبهة تفترق الى فرق على ما في المواقف وكذا الناجية تفترق الى الاشعرية والماتريدية
واصحاب الحديث ولعلك تتفطن من هذا ان حمل الحديث على الفروع فقط ايضا لا يصح فان الفروع اكثر من هذا العدد ولذا
لم يتعرض المتوهم لهذا الاحتمال وقال الفاضل الاله آبادي ان بعضا من الفرق المذكورة في المواقف كبعض من الخوارج وغيرهم لا يصلح
ان يعد من الفرق الاسلامية لكونهم منكرين لما هو من ضروريات الدين فتامل **قوله** لا مستند له فانه لا ضرورة لنا الى الحمل على
الاصول المذكورة او الاعم من الاصول والفروع بل نختار شقا ثالثا وهو ان الحديث محمول على الاصول والمراد بالاصول
هي الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها سواء كانت اصولا بالمعنى المذكور او فروعا بالمعنى المذكور والمراد بالمخالفة المعتدة بها التي
توصل الى التكفير او التفسيق بان يكفر او يفسق بعضهم بعضا فالاقتصار على التكفير فقط كما وقع من الفاضل اللاهوري
قصور الا ترى ان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا فيلزم ان يتحدا والامر ليس كذلك فمراد الحديث الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها

سه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رحمه الله ١٢ منه سلمه

سه الفاضل الاله آبادي المولوي محمد بركة رحمه الله ١٢ منه سلمه

سه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رحمه الله ١٢ منه سلمه

شنع مخالفوه عليه حتى يتهالكا شنعوا به كتبهم. والمراد بالاجماع ههنا معنى الاتفاق لا المعنى الاصطلاحي وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من الاحكام الدينية فانه قد كان [illegible]

[illegible] الا ان [illegible] اي [illegible] الا عند [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] قوله شنع التشنيع زشت گفتن کسی را [illegible] قوله مخالفوه اي مخالفوا الاشاعرة قوله كما شنعوا به [illegible]

[illegible] كذا في الصراح قوله اتفاق جميع اهل الحل والعقد المراد باهل الحل والعقد المجتهدون [illegible] من كان مجتهدا [illegible]

فلا يعتبر اتفاق غير المجتهدين كالعامة الا فيما يستغني [illegible] الاحكام المنصوصة بالنصوص المتواترة [illegible]

الاجماع اجماع الكل بخلاف الواحد [illegible] كما في المسلم وغيره [illegible] الى ان الاجماع [illegible] لا يختص بالصحابة

ولا باهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم خلافا للشيعة ولا باهل المدينة الطيبة خلافا لمالك [illegible] على كون الاجماع حجة [illegible]

على العقلا [illegible] وتفصيل في الاصول والكلام ثم اعلم ان اهل الحل والعقد [illegible] المشكلات [illegible] الامور الشرعية والناس [illegible]

[illegible] قال العارف الجامي ان اهل الحل والعقد هم الاولياء والذين يتصرفون [illegible] فلا يكون كل مجتهد اهل الحل والعقد

ولا يكون اهل الحل والعقد مجتهدا فالنسبة بين اهل الحل والعقد والمجتهد العموم والخصوص من وجه فكان الاولى للشارح ان يقول اتفاق

جميع المجتهدين كذا قال الفاضل اللاهوري واراد بالمجتهدين من اهل الحل والعقد [illegible] تصح ههنا لكنها لا تنفي الاولوية كما [illegible] بعض الاعلام

[illegible] من ان يقيم هذا المجمع عليه عند الحنفية والشافعية وعلماء الاصول فليس لازما في الاجماع الاصطلاحي ان يكون الاجماع عن جميع

[illegible] ان الاجماع في هذا [illegible] المعنى اللغوي لا الاصطلاحي قوله من الامة اي من هذه الامة المحمدية وبهذا خرج ارباب الشرائع السابقة

فانه لا عبرة في الاجماع [illegible] كما في المسلم قوله في كل عصر [illegible] في الاجماع من اتفاقهم في كل عصر [illegible] فكان الاجماع

لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار فيلزم على هذا ان لا يمكن تحقق الاجماع اصلا ولذا قال الفاضل اللاهوري ان الصواب ترك لفظ كل كما في عبارات

القوم ويمكن ان يوجه بان معناه في اي عصر كان من عصر الصحابة او غيرهم فيكون هذا ردا على من خصص الاجماع بالصحابة او يوجه بان معناه

في اي زمان كان قل او كثر فيكون احترازا عن قول من قال [illegible] لكون الاجماع حجة انقراض العصر اي موت جميع من هو من اهل

الاجتهاد في وقت [illegible] قوله على حكم من احكام الدين [illegible] ان الحكم المجمع عليه لا بد ان يكون شرعيا

واليه يميل صاحب التوضيح فالاجماع على الامر اللغوي كقولنا ثم للتراخي وعلى الامر العقلي كحدوث العالم لا يكون اجماعا اصطلاحيا [illegible]

عليه الاكثرون لكن ابن الحاجب وغيره ان الاجماع اتفاق مجتهدي الامة على امر شرعي او عقلي او لغوي ديني او دنيوي كالامور السياسية

الرعية وتدبير الحرب قوله فان [illegible] يعني ان جميع العقائد المذكورة في هذه الرسالة ليست مما اجمع عليه بالمعنى الاصطلاحي

قوله في كل عصر اي في كل عصر كان سواء كان عصر الصحابة او غيرهم [illegible] ردا على من قال الاجماع الا للصحابة او [illegible] في كل عصر من المجتهدين [illegible]

منه المولوي الفاضل التبريزي [illegible]

منه المولوي السيد الباقر الجانكي [illegible]

[illegible]

على الكل كذلك فيكون متقدما على الكل مع الاجزاء الباقية فلو كان الكل عين جميع الاجزاء لزم تقدم الشي على نفسه ولا يذهب عليك انه فيه ابطال
بقضية بديهية لما تعلم انه قد اشتهر غاية الاشتهار بل كان من اجلى البديهيات ان ذات الكل عبارة عن ذات الاجزاء المجتمعة ووجوده هو وجودها
نعم ان في مرتبة الكل له كثرة حقيقية ووحدة اعتبارية كذلك وجوده ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة عن وجودات الاجزاء
مجتمعة وهذا على كل تقدير سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا فان منع الفاضل الجائسي هذا الوجه فهو مكابرة منشاؤها عدم الفطانة وان
منع معنى آخر فلا يضرنا وما قال اولا فهو اغلوطة محضة قد وجه عليها البعض الافاضل بانها ليست مختصة بما اذا لم يكن بين الاجزاء فاقة بل تجري فيما كان
بين الاجزاء فاقة ايضا بان يقال اذا تحقق كذا وكذا تحقق مجموع هو موجود ثالث ويمكن دفعه بانه يسلم وجود المجموع فيما اذا كان بين الاجزاء افتقار
لا يذهب عليك ان الموجود الثالث الذي هو المجموع في الماهيات الحقيقية وان كان موجودا متحققا الا ان الموجود الرابع الذي هو مجموع
آخر ويمكن ان يسلم تحققه الفاضل الجائسي لما يرى ان المركب من الهيولى والصورة مثلا موجود ولا يلزم منه مجموع رابع موجود اذ هو ينكر وجود
مجموع ليس بين اجزائه فاقة والجواب الحق عن هذه الاغلوطة ان وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر
اعتبارها واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل فالمجموع الثالث موجود بوجود الاجزاء فان وجود الكل هو وجود الاجزاء ملحوظة بالهيئة
الوحدانية والمجموع الرابع وغيره اعتباري محض والتسلسل في الاعتباريات المحضة ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وقصور عدم كفاية
وسعة العالم فضحكة فان الاعتباريات لا تحتاج الى تلك الوسعة وما قال ثانيا ففيه انا نختار المجموع والجواب عن لزوم المصادرة قد مر
فتذكره وما قال ثالثا فلا نسلمه فان الاجزاء اذا اخذت منفردة فالكل منها وجود واذا اخذت مجتمعة باعتبار الهيئة الوحدانية فلها وجود
واحد وهي ح عين المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة كما لا يخفى على ذوي الالباب والقيد الثاني لكل واحد من الاجزاء وان ليس
علة للكل من الاجزاء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع كيف فان الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع وفرق بين بين البدلية والانفراد
والاجتماع والعجب كل العجب ان الفاضل الجائسي اورد كلام المحقق الطوسي في نقد المحصل سندا لما قاله من ان الكل ليس عين
جميع الاجزاء وفهم ان المحقق الطوسي قائل بان جميع الاجزاء خارج عن الكل حيث قال قال المحقق الطوسي في نقد المحصل القول بان
مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء متأخر منها يمتنع ان
يكون نفس المتأخر ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة انتهى ولا يذهب عليك ان مقصود المحقق الطوسي ان مجموع اجزاء الماهية
في مرتبة التفصيل ليست نفس الماهية كما يشهد به دليله كيف ويصرح المحقق الطوسي في ذيله بقوله ويجوز ان تصير آه وحاصله ان الاجزاء
مع لحاظ الهيئة الاجتماعية هي عين الكل فهذا القول مؤيد لمطلوبنا والفاضل الجائسي فهم ما فهم والله اعلم بمراد عباده فتفكر و
انصف ثم بعد اللتيا والتي اقول ان قيل ان كلام الاشعري جدلي فمنع وجود المجموع كما وقع من الفاضل الجائسي لا يسمع فان الخصم قائل
بوجود المجموع اي مجموع كان كما نقله الاشعري في مسلك اثبات الواجب ونص عليه الشيخ في الهيات النجاة ومنها ان العدد الاكثر
والعدد الاقل لا يجتمعان وكذا معروضهما فلا يجتمع المجموعات حتى يجري البرهان الا ترى ان تسعة اعداد اذا انضم اليها واحد لا تبقى تسعة بل يحصل
عشرة وكذا معروض التسعة اذا انضم اليه شيء لا يبقى معروضا للتسعة بل صار معروضا للعشرة وفيه ما قال الفاضل الاله آبادي من انه

الايجابية مساوقة كما نقول ان العنقاء شيء او ممكن وكذا اجتماع النقيضين مفهوم او ممكن بالامكان العام وكذا الحكم على الاشياء الخارجية لا من حيث
انها خارجية احكاما ايجابية مساوقة وثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج كما فرضناه في الذهن فيها ليا كان او
سافلا فتعقب عليه المتكلمون بوجوه الاول انه لو حصلت الاشياء بالذهن فاذا حصل شخصان من نوع واحد كزيد وعمرو يلزم اجتماع المثلين في محل
واحد هو الذهن في زمان واحد فلا امتياز بينهما فان قلت ان صورة زيد اذا حصلت في ذهن تشخصت بتشخص وصورة عمرو اذا حصلت في
ذهن تشخصت بتشخص آخر فالامتياز بينهما بهذين التشخصين وان كانت الماهية متحدة قلت ان التشخصات الذهنية مشاكلة متوزعة انه كما يصدق
على صورة زيد انها علم وعرض وصفة من صفات النفس وهكذا كذلك يصدق على صورة عمرو فلا فرق فتدبر فان قلت ان صور الجزئيات
انما ترتسم في القوى الجسمانية وهي تنقسم بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر تحصل في جزء
آخر منها وهكذا فحصل الامتياز بتعدد المحال قلت هذا انما يصح في الجزئيات الجسمانية واما الجزئيات المجردة فهي انما تحصل في
النفس على ما ثبت في مقره فالجواب الحق ان الامتياز لا يتوقف على تعدد المحل او تعدد الزمان او تعدد الماهية بل قد يحصل
الامتياز بتعدد استعداد المحل وان اتحدت هذه الامور فمن جهة استعداد للذهن حصل صورة زيد ومن جهة استعداد آخر له حصل صورة عمرو
فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل الرافع للامتياز الا ترى ان هيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص والصورة الجسمية ماهية واحدة
نوعية على ما صرح به الشيخ في الشفاء وقد تتوارد على الهيولى افرادها المتماثلة في زمان واحد فليس ذلك الا لاختلاف استعدادات الهيولى
فمن جهة انها استعدت لقبول الصورة المائية قبلتها ومن جهة انها استعدت لقبول الصورة الهوائية قبلتها وهكذا فتفكر والثاني
انه يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا السواد والبياض حصل مفهوماهما في الذهن واجتماع النقيضين اذا تصورنا الوجود والعدم
وحصل مفهوماهما في الذهن وهو باطل والجواب عنه ان التضاد والتناقض من خواص الهويات العينية انه لا تضاد بين مفهوم السواد
والبياض مثلا الا عدم اجتماع جزئياتهما بالهويات العينية واما عدم اجتماع الصور الماهيات فلابد له من برهان قوي فتامل
والثالث انا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة
والاعوجاج فيلزم كون الذهن حارا او باردا او مستقيما او معوجا ولا مرية في ان هذه الصفات منتفية عن الذهن ضرورة واجاب
عنه الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصلي والحار ما تقوم به هوية الحرارة
اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما تقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات
المنتفية عنه كذا قال السيد السند في شرح المواقف وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق في حاشيته على الحاشية القديمة
الجلالية على شرح التجريد الجديد بما محصله ان قيام الموجود الذهني قيام انضمامي ولا نجد فارقا بين قيام وقيام وادعاء الخصوصية
في الوجود الخارجي دون الذهني غير تام وقد افاد المحقق البهاري[1] في جواب الثالث ان معنى الحار ما حصلت فيه الحرارة
لكن لفظة في مشترك بين معان كثيرة وتحقق المعنى المراد في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذهن ممنوع فلعل حصول
الحرارة في الذهن لم يكن فرد الحصول الحرارة في ما هي الماخوذ في تعريف الحار فافهم والرابع ان علم زيد بالجزئي مثلا بالحصول و

[1] له مولانا نظام الملة والدين قدس سره [illegible]

على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها فحينئذ لما كان القديم من حيث انه متقدم على كل فرد من الحوادث فما من فرد منها الا والقديم متقدم عليه بحسب الزمان حتى
فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة بفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس
كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منهما مع دوام المقارنة بفرد منها وذلك ظاهر

يتحقق فيها سبقه على كل فرد مع ان الشارح ينكره وصرح بالانكار في بعض رسائله فما قيل ان الشارح كيف يصح ان يقول ان بعد قبوله فالحكم بالمنافاة
المذكورة ليس ببداهة الوهم ولا يذهب عليك انه ليس غرض المعترض ان الشارح قبله حتى يتم هذا الجواب بل غرض المعترض ان المجيب لما اجاب بالوجه الرابع
اعتبر وجوب حالة للقديم فيها سبقه على كل فرد مرة وحكم بمنافاة هذا السبق للمقارنة مع بعض الافراد دائما ومنع الشارح هذه المنافاة
مع ان هذه المنافاة بعد قبول وجوب الحالة الكذائية اي بعد ارادتها واعتبارها لا تقبل المنع بل يجب على الشارح ان يمنع وجوب الحالة الكذائية
دون المنافاة والثاني ان بداهة الحكم بالمنافاة المذكورة لما كانت تتفرع على لزوم الحالة الكذائية ولزومها ببداهة الوهم لا ببداهة العقل
فلا حرج في الحكم على بداهة الحكم بالمنافاة المذكورة بانها بداهة الوهم لا بداهة العقل لان اصل هذه المنافاة المتفرعة هي عليه كذلك
ثم اعلم ان اعتراض الفاضل القراباغي انما يرد لو كان المشار اليه بهذا هو القريب اي المنافاة المذكورة كما هو مقتضى السوق
واما لو كان المشار اليه بهذا جميع ما قاله المجيب بالوجه الرابع ويكون المعنى ان جميع ما قاله المجيب ببداهة الوهم لا ببداهة العقل فلا مجال
لايراد الفاضل القراباغي فتفكر **قوله** على كل فرد منها آه متعلق بالسابق **قوله** وان كان اي القديم مقارنا لفرد آخر من
الحوادث **قوله** فيتحقق تقدمه اي تقدم القديم على كل فرد من الحوادث **قوله** وانما يلزم آه يعني انه انما يلزم ما ذكره المجيب
من المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في
زمان واحد فان القديم السابق على جميع افراد الحادث في زمان واحد لا يجوز ان يقارن دائما مع الفرد المنتشر **قوله** وهو ليس كذلك
اي ليس ان القديم يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد قال بعض الافاضل ان الجميع عبارة عن الآحاد
مع عدم الهيئة او بدونه فاذا اخذ العقل الآحاد باجمعها ملاحظا اجماليا وحكم بسبق القديم عليها فهو يستلزم السبق على الجميع
بلا مرية الا ترى ان الشيء اذا كان لعشرة اجزاء مثلا وكان امر سابقا على كل واحد منها فيسبق ذلك الامر على ذلك الشيء ايضا
ولا يذهب عليك ان السبق على الافراد بالتعاقب والانتشار لا يوجب السبق على الجميع اما سمعت ان حكم الكل الافرادي والكل
المجموعي ليس بمتحد فتفكر **قوله** فيتحقق تقدم القديم آه والملخص ان الحوادث لما كانت غير متناهية فلا يوجد زمان الا والقديم
يكون مقارنا لواحد من تلك الحوادث فكانت مقارنة ذلك القديم بالحادث قديمة ايضا فالمقارنة مع فرد ما من تلك الحوادث
دائما لا ينافي عدم المقارنة مع كل فرد منها من حيث الخصوصية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من افراد الحادث مع دوام المقارنة
بفرد منها وذلك ظاهر فيه بحث لان مراد الشارح بتقدم القديم التقدم الذاتي فهو مستلزم لكون الحادث حادثا ذاتيا والحدوث الذاتي
باطل عند الشارح وان اريد التقدم الزماني فهو مناف لدوام المقارنة بفرد من افراد الحوادث لان كل وقت فرض فهو وقت
مقارنة القديم بفرد منها فاين وقت التقدم وفيه انا نختار الشق الثاني وليس للقديم تقدم مرة واحدة على الجميع

له الفاضل القراباغي [illegible] سعد الله [illegible]

له بعض الافاضل [illegible]

له الفاضل [illegible]

بل الوجود عندهم هو نفس نسبة الى الدهر فانهم يقولون ان الذي في المبادي العالية موجود في الدهر والدهر وعاء الزمان وما الوجود في الزمان سبيل التعاقب من جهة الخلفاء فاخر

والتاخر فامتيازات تلك الآحاد بهذا الطريق كاف بجريان البرهان انه لم يكن الاتصاف بهما في الخارج فيقال لكان في احد بهما اشتداد بهما بسببهما في الحقل الاولية والثانوية وهكذا كذلك في الاخرى انتهى فتدبر **قوله** بل الوجود عندهم آه لابد ههنا من تفصيل ما فنلقي عليك اولا ان الزمان عند الحكماء كم غير قار بالذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للتقدم والتاخر بالذات وما عداه معروضهما بواسطته فالمتغيرات من حيث هي متغيرات تكون في الزمان وما به النسبة بين المتغيرات من حيث هي متغيرات هو الزمان فنسبة موجود زماني الى سائر الموجودات الزمانية نسبة متقدرة وامتدادية تختلف بحسبها حال ذلك الموجود في الوجود وبالقياس الى تلك الموجودات بالمعية واللامعية فهو مع البعض منها لا مع سائر الابعاض ولا مع الجملة لكون ظرفها امتدادا غير قار كذا في الايماضات ثم ان الدهر والسرمد عندهم عبارتان عن حاق الواقع المحيط بالامور الثابتة والمتغيرة وان لم تكن مع حيثية التغير فانه لا تغير في الواقع بل فيه ثبات بحت فما هو موجود فيه موجود دائما وما هو معدوم عنه معدوم دائما وليس فيه تقدم وتاخر وتقض وتصرم وامتداد وهي او مينى وتجدد وحدوث فامر التقدم والتاخر والتصرم والتجدد ونحوها مقصور على الزمان والدهر وعاء الزمان لكون الدهر محيطا بالزمان كذا قال الشيخ في النجاة وليس في وعاء الدهر بطلان يطرأ على التقرر بل الموجودات الدهرية تبقى ببقاء دهرها بافاضة الجاعل اياها على الثبات انما طريان العدم بعد الوجود في الزمان لكنه ليس طاريا بحسب الواقع فان طرو العدم في الواقع انما يصح بارتفاع جميع انحاء الوجود والوجود في زمان جزء لا يرتفع عن زمانه والا اقترن النقيضان بل هو ثابت في الواقع ابدا مختصا بذلك الزمان وارتفاعه عن الزمان البعد غير معقول اذ لم يكن الوجود متحققا فيه فاذن طرو العدم هناك ليس الا انقطاع استمرار الوجود لا انقطاع فيضانه عن الجاعل لا الارتفاع ما قد فاض كذا في الايماضات فنسبة الامور الثابتة الى الامور المتغيرة لا من حيث انها متغيرة من حيث اشتراكهما في محض الوقوع في حاق الواقع فما به النسبة بينهما هو الواقع والفرق بين الدهر والسرمد ليس الا بالاعتبار فانه اذا قيست الامور الثابتة من حيث انها ثابتة الى المتغيرة لا من حيث انها متغيرة فنسبة المعية بينهما تسمى دهرية وما به النسبة وهو الواقع يسمى دهرا واذا قيست الثابتات بعضها الى البعض فنسبة بينهما تسمى سرمدية وما به النسبة وهو الواقع ايضا بدون ان يلاحظ كونه ظرفا للامور المتغيرة يسمى سرمدا والنسبة السرمدية اعلى من النسبة الدهرية فان المنسوب اليه في النسبة الدهرية متغير وفي النسبة السرمدية متعال عن التجدد والتغير وقد يطلق الدهرية على نسبة الثابت الى المتغير او الى الثابت مع يكون النسبة السرمدية صنفا من الدهرية كذا في الشمس البازغة واذ قد وعيت ما تلونا عليك فاعلم ان ما قال بعضهم من ان نسبة المتغير الى المتغير زمان كما نقله الشارح في رسالة اثبات الحدوث والامام الرازي في المحصل ثانيا وما قال السيد الباقر في بعض كتبه تبعا لما قال الفارابي في التعليقات ان الدهر هو نسبة الموجود الثابت الى الموجودات المتغيرة والسرمد هو نسبة الموجود الثابت الى الموجود الثابت يخالف ما تقرر عند المحققين من ان الزمان كم والدهر والسرمد عبارتان عن حاق الواقع على ما مر فكيف يكون الزمان والدهر والسرمد عبارة عن النسبة التي هي من مقولة الاضافة فما قال القائلان بهذين القولين فلطان اويأولان بان المراد بالنسبة ما به النسبة او يقولان ان الالفاظ الثلثة مشتركة بين اصطلاحين لا مشاحة فيه وثانيا انهم قد صرحوا على الوجود

قوله بل الوجود عندهم آه قال الشارح في بعض رسائله انهم يجعلون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد

قوله ولو باختيار الشق الاول من الترديد دهوان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لم لا يجوز ان يكون جميع ما لابد منه في وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال

الملاقة سواء كانت متلبسة بصورة شخصية او بصور متواردة واكتفى في الجواب على التوارد بعضهم وان خلو المادة عن مطلق الصورة محال

فافهم ولولا مخافة التطويل لفصلت اتم تفصيل هذا القدر في هذا المقام يكفي لطالب المرام قوله ولو باختيار الشق الاول آه محصله انا

نختار ان العلة التامة لمطلق وجود ممكن ما حاصل في الازل لا يلزم منه وجود ذلك الممكن في الازل حتى يلزم قدم ذلك الممكن فمطلق وجود

ممكن في الازل ووجوده الازلي ممتنع لقصور ذاته وسفالة رتبته ونقصان غريزته عن قبول الوجود الازلي والممتنع ما هو ممتنع لا يمكن ان

يؤثر فيه العلة وليس هذا النقصان في طبيعة العلة وتاثيرها لكونها تامة الفيض بل النقصان في جوهر المعلول ولا يلزم من امكان مطلق وجود

امكان الوجود المقيد اي الوجود الازلي كما انه لا يلزم من امتناع المقيد امتناع المطلق الا ترى ان الزمان عندهم ممكن مع ان وجوده الخاص

اعني الوجود الذي قبله او بعده عدم ممتنع وبالجملة ان امكان ذلك الممكن ازلي والا لزم الانقلاب لا يلزم منه امكان ازليته ذلك الممكن

وهذا بناء على ان امكان الازلية وازلية الامكان ليسا متلازمين الا ترى ان جزء من الحركة والزمان امكانا هما في الازل والا لزم

الانقلاب لا يتصور ازليتهما فتحقق ازلية الامكان دون امكان الازلية ويدل عليهما امور الاول ان امكان الازلية وازلية الامكان متلازمان

قال شارح المواقف ان امكان الشيء اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في حد ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون

عدم منعه من الوجود مستمرا في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء من اجزاء الازل بل

جاز اتصافه به في كل جزء منها وجواز اتصافه به في كل جزء من اجزاء الازل هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر

الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية ومستلزم امكان الازلية لازلية الامكان امر واضح فثبت التلازم وفيه ما قال الشيخ

في بعض رسائله من انه ان اراد المستدل من الاتصاف بالوجود في شيء منها انه لا يمتنع في جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود

في الجملة فاثبات قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم

منه عدم منعه عن الوجود الازلي وهو امكان الازلية وان اراد انه في ذاته لا يمنع عن الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله

في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب وهذا القدر يكفي ههنا وان

شئت تفصيل المرام في هذا المبحث فارجع الى حاشية المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا والثاني ان العلة التامة

لما كانت مستمرة في الازل والمعلول معدوم في وقت اي الازل موجود في وقت آخر اي اللايزال فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه ان المرجح هو امكان

حصول ذلك المعلول في اللايزال وامتناع حصوله في الازل فالعلة التامة القديمة انما تستوجب قدم المعلول لو كان امكان ازليته متحققا

لا مطلقا والثالث ما اورده الفاضل القراباغي من انه ان منع كون امكان وجوده الازلي في الازل فهو محال لمنع كون امكان وجوده

اللايزالي في الازل على ما بينوا من ان امكان الحادث في الازل والا يلزم الانقلاب فللمستدل ان يقول الكلام في علة الوجود اللايزالي

فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل لامكانه ازليته متحقق في الازل حينئذ تحقق ذلك الممكن في الازل فيلزم قدم الحادث انما

لزم التخلف فيه قدح التجوز منها انه لو تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي في الازل فيلزم كون الحادث موجودا في الازل بالوجود

وان ظهر عن بعض من يعتمد عليه لا نامن لا عتقاد والوصول الثابت ان لا يرد عليه هو النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد
شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود
وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة لا يجامع المتقدم منها المتاخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال
فان الافلاك عندهم قديمة بموادها وصورها وحركاتها دائمة ذات جهتين الثبات والاستمرار فمن جهة الاستمرار صارت علة ... ومن جهة التجدد صارت علة للحوادث

الارادة والمريد آه قيل اشار بقوله الى المريد الى ان نسبة تعلقات الارادة الى الارادة كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى من احدهما بدون الآخر
فكما ان المريد ليس حاصرا لما لا يعدم كونه طرفا للسلسلة كذلك الارادة ليست حاصرة لما لا يعدم كونها طرفا للسلسلة ايضا **قوله** وان ظهر من
بعض آه قال شارح حكمة العين ان ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية لا يستدعي كون الماهية موجودة قبل ذلك والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجودات
غير متناهية وقال السيد السند في حاشيته على شرح حكمة العين فيلزم انحصار وجودات غير متناهية بين الماهية والوجود المفروض والا فالتفصيل بابه المقام
قوله النقض آه النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه فساد اما وتقريره ههنا ان دليلكم بجميع مقدماته يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية كزيد مثلا فان
ايجاده جميع ما لا بد منه في وجوده اما في الازل فيلزم قدمه لامتناع التخلف واما لا في الازل فهو اما بدون حدوث امر آخر فيلزم وجوده بدون
تمام العلة التامة او بسببه وشأنه آخر فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل ثم لا يذهب عليك ان هذا النقض انما هو لو كان الدليل المذكور قائما
على اثبات القدم الشخصي لكل فرد من افراد الشخص واما لو كان مقاما على اثبات القدم النوعي كما بيناه سابقا فلا يرد هذا النقض فان التسلسل على سبيل التعاقب
يوجب القدم النوعي فتفكر **قوله** هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة آه وذلك لان تعاقب تلك الامور الغير المتناهية انما يتاتى عند الحكماء بالمادة
القديمة وبالزمان الغير المتناهي المقتضي سرمدية الحركة المقتضية قدم الجسم المتحرك بتلك الحركة كما قد مر تقريره فلما كان العالم باسره حادثا
فليست مادة قديمة ولا الزمان قديما ولا الحركة سرمدية ولا الجسم قديما فلا يتحقق تعاقب الامور الغير المتناهية فالتسلسل اللازم حين حدوث العالم
يكون تسلسلا في الامور المجتمعة المرتبة **قوله** فان الافلاك آه لما كان المستفاد مما سبق ان في حدوث الحوادث اليومية يلزم التسلسل في الامور
المتعاقبة وهي حوادث فيتوهم انه لا مناسبة ولا ارتباط بين الحادث والقديم فكيف يقع فيض القديم على تلك الحوادث فقال الشارح فان
الافلاك آه لبيان ربط الحادث بالقديم لا دخل في هذا البيان للافلاك فانه يتم بنفس الحركة السرمدية لكنه لما كانت تلك الحركة قائمة بها وهو
محل ايضا تعرض به فافهم **قوله** وحركاتها دائمة آه اعلم اولا ان الحركة على قسمين توسطية وقطعية فالاولى هي التي فسرها الشيخ بالكون في الاوسط
حالة بسيطة شخصية لا اجزاء لها ولا تنطبق على الزمان قائمة بموضوعها تقتضي ان لا يستقر المتحرك في حد من حدود المسافة اكثر من آن فادام
حدودها يعرض ما كان المتحرك قبل آن الوصول اليه فيه لا يكون آن بعده فهذه الحركة ان كانت قديمة غير متناهية تكون تلك الحالة مستمرة باقية
من الازل الى الابد وان كانت هذه الحركة حادثة متناهية تكون تلك الحالة مستمرة من المبدأ الى المنتهى والثانية امر غير قار متصل منقسم بانقسام
المسافة منطبق على الزمان منقسم بانقسامه الى الاجزاء لا بالفعل بل بالقوة فتأمل ثانيا ان الاولى لا شك في وجودها في الخارج اللازم ان لا يكون في حال
الحركة والسكون تفاوت واما الثانية فقال بعض المتاخرين انها ليست بموجودة في الخارج فان المتحرك ما دام في الحركة لم يخرج ذلك الامر
الغير القار من القوة الى الفعل واذا انقطعت الحركة انقطع ذلك الامر فذلك الامر الغير القار موجود في الخيال والذهن لا في الخارج والحكماء المحققون
ذهبوا الى وجودها في الخارج لا على وجه التوارد والتبادل كيف وقد قالوا ان الزمان المتصل الغير القار الذي هو مقدار لتلك الحركة موجود في

الا واحدة قيل ومن هي يا رسول الله قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي ❊ الاصحاب جمع صحب او جمع صاحب او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ

ليس دخولهم بحسب الحسبان مستند او غير مستند وهذا الجواب يشعر انه يجوز ان يكون الفرقة الناجية دخول من حيث الاعتقاد ولكن للكث يكون قليلا او قطر الفرق تقديره من قال ان الفرقة الناجية كيف تدخل النار من حيث الاعتقاد فانها على ما عليه النبي واصحابه صلى الله عليه وآله وسلم فقد بعد عن الحق فان الفرقة الناجية لو كان في عقائدهم فتور قليل يصح ان يقال باعتبار الاكثر انها على ما عليه النبي واصحابه صلى الله عليه وعليهم وتدخل النار من حيث الفتور والامر قياس ثم لا يبعد ان يقال ان رواية الحديث مختلفة ففي بعضها كلهم في النار وفي بعضها كلها في النار فضمير هم راجع الى الفرق وضمير ها اما راجع الى الفرق او الى فرقة فالمضاف اليه ملحوظ اما الجمع المعرف والمفرد المنكر والكل المضاف الى الجمع المعرف والمفرد المنكر لعموم الافراد فمعنى الحديث ان كل احد احد من تلك الفرق في النار الا واحدة فان كل واحد منها ليس في النار وهو رفع للايجاب الكلي فلا يخلو اما ان لا يدخل احد منها في النار وهو مستبعد لان من فرقة الا وبعضهم عصاة والوعيد بحاله او يكون بعض منها في النار وهو المتعين بهذا فصح المعنى ان رفع الايراد المذكور في الشرح ما يستفاد من كلام الفاضل اللاهوري رحمه الله تعالى يوهم ان هذا الاستثناء يستلزم ان لا يدخل احد منها في النار فليس بشيء ❊ **قال** الا واحدة فان قلت ان المجانين يدخلون الجنة وليسوا على طريقة النبي واصحابه صلى الله عليه وسلم قلت انهم ليسوا مكلفين فهم موضوعون عن الاحكام الكلام في المكلفين فالعقل مدار التكليف ❊ **قوله** رواه الترمذي لعل هذا نقل الحديث بالمعنى والا فرواية الترمذي قد مرت الحديث المروي في المتن ما رواه الترمذي بعينه ❊ **قوله** والاصحاب الخ اعلم ان فاعلا لا يجمع على افعال عند العلامة التفتازاني وغيره فالاصحاب جمع صاحب كالاطهار جمع طاهر اما عند من لا يجوزه فالاصحاب اما جمع صحب بتسكين الحاء جمع صاحب كركب جمع راكب فالاصحاب جمع الجمع او جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف او جمع صحب بسكون الحاء مخفف صحب بكسر الحاء بمعنى صاحب وايضا ما القول بان الاصحاب جمع الجمع واقله تسعة فلا تكون الشيعة ناجية فان الصحابة الذين بقوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان ثلثة على قول ابو ذر وسلمان في رواية وفي رواية بلال رضي الله عنهم فهم ليسوا تابعين للاصحاب ففيه اولا انه مبني على كونه جمع الجمع وهو محتمل وثانيا انه اذا قصد تكرار الجمع واما اذا قصد جمعيته فقط فتكون الشيعة ناجية ايضا ❊ **قوله** او جمع صحب الخ نسخ الشرح ههنا مختلفة ففي بعضها او جمع صاحب وفي بعضها او جمع صحب بمعنى صاحب وفي بعضها او جمع صحب مخفف صاحب وفي بعضها او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب ❊ **قوله** وهو من رأى الخ اعلم اولا ان المراد بالرؤية ههنا سواء كان رأى النبي صلى الله عليه وسلم بالبصر او لا يشمل الصحابي الضرير كعبد الله بن ام مكتوم وثانيا ان يقال ان المراد الرؤية بالبصر والنبي فاعل رأى مفعوله محذوف معناه من رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيشمله ايضا لكنه اسنا تم لو كان التعريف مختصا باصحاب نبينا صلى الله عليه وآله وسلم والا ينتقض باصحاب شعيب عليه السلام لكونه اعمى وثالثا ان المراد اللقاء في حال اليقظة لا في المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام لا يكون صحابيا ❊ **قوله** مؤمنا به قيل خرج منه زيد بن عمرو بن نفيل فانه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة ثم اعلم ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي بالعرف والعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر والكفر ظاهرا فيشكل من حيث ان الكفر بالصحبة مع الايمان ثم ارتد وعاد الى الايمان وبالعكس بناء على ان تزلزل وما القول به يسمى بالكفر صحابيا الكفر اللاحق كما لا يغير الكفر السابق صحبته فان الردة تبطل الاعمال والصحبة من افضل الاعمال بقي الكلام في من لاقى النبي

الا

لعله الفاضل الحنفي الهروي رح

لعله الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رح

لعله الفاضل المحقق الكوفي رح

لعله الفاضل الحنفي الهروي رح

هو خلاف مذهبهم وصرح الحكماء ارد فذلك بقوله كان بقوله تعالى بعد ان لم يكن اى بعد العدم بعدية زمانية كما هو مذهب المتكلمين والمعنى و المعلول

ما المسبوق فيه بحسب اختلاف السابق والمسبوق فى المعنى الذى فيه التقدم والتاخر بالزيادة والنقصان او الراجحية والمرجوحية وهو ايضا ليس الا

نوعا واحدا وهو التقدم بالشرف ومنها ما القبلية فيه بحسب الانفكاك والانفراد بين القبل والبعد فى ظرف الوجود نوعا الحصول وتخلف البعد عن القبل فى

ذلك الظرف بحسب متن الواقع لا بحسب خصوص مرتبة العلية وما كانت من شعب هذا الامر ذلك نوعان يختلفان بهما التقدم الزمانى والتقدم السرمدى

وهذه الانواع الاربعة ليست باعتبار العلاقة الذاتية بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد اصلا ومنها ما بحسب العلاقة الذاتية الارتباطية بينهما بانه بوجه من

المذكورين وانما التقدم والتاخر فيه بالانفراد والتخلف فى التقرر والوجود ولكن لا فى متن الواقع بل فى خصوص المرتبة العقلية واعنى بها مرتبة ذات

المتقدم مرتبة ذات المتاخر وليس هو الا التقدم الذاتى وذلك انواع ثلثة التقدم بالطبع والتقدم بالماهية والتقدم بالعلية انتهى ملخصا ومنها

ما اجاب به الشارح فى الحواشى القديمة على شرح التجريد بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه الممكن فى وجوده فنفس الاحتياج ما هو باقى عليه كالامكان

والاعتبارات اللازمة الجارية عنها لانها غير منظور اليها فى هذا النظر بل هى بمعزل عنها عند هذا النظر ولا يذهب عليك ان عدم الممكن لو تقدم على الوجود

تقدما ذاتيا فليكن حاله كحال الامكان ونحوه فكما ان الامكان لا يقدح فى تحقق العلة التامة البسيطة كذلك العدم ايضا لا يقدح فعليك بالاعتبار قوله وهو

خلاف مذهبهم صرح الحكماء فانهم صرحوا ان الموجب التام علة تامة للعقل الاول وهو بسيط ذهنا وخارجا من الامور العينية والامور الذهنية من جميع الوجوه من

هذا يندفع ان القائلين ببساطة العقل انما يحكمون ببساطتها عن الامور الخارجية فقط لا الذهنية ايضا والعدم على تقدير كونه علة انما هو من الامور

الذهنية لا العينية فلا يخل اعتباره مع العلة ببساطتها اصلا قوله اى وجد ايماء الى ان الكون فى الموضعين تامة لا ناقصة قوله بعدية

زمانية اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين تستلزم الزمان فانه عبارة عن كون المتقدم فى زمان المتاخر فى زمان فيرد عليهم ايرادات الاول ان

تقدم امس على اليوم ليس بالعلية والطبع لعدم الاحتياج ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فيكون بالزمان فيلزم على رأيهم ان يكون للزمان زمان الثانى

ان العالم لما كان حادثا فصار الزمان ايضا حادثا اى موجودا بعد العدم بعدية زمانية لكونه من العالم فيكون عدم الزمان فى زمان قبل حدوثه فيلزم وجود

الزمان قبل حدوثه وهذا خلف الثالث ان وجود العالم لما صار بعد عدمه بعدية زمانية فصار عدمه فى زمان قبل حدوثه والزمان من العالم فصار متحققا

العالم قبل حدوثه هذا خلف اجابوا عن هذه الايرادات الثلث بوجه بين اولها ان الزمان عند قدماء المتكلمين امر موهوم محض لتقدير التجددات او غيره من الموجودات

فى الخارج من العالم تعسف بالتقدم الحدوث على ما فى شرح المقاصد فيما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق اعاظم الله فيضه علينا من ان هذا

انما يتم لو كان الزمان موهوما محضا كانياب الاغوال المعانقة لكان انتزاعيا من الموجودات الخارجية فلا اذ ينتقل الكلام فى منشأ انتزاعه اللهم الا ان

يقال ان منشأ التغير القار الا يكون الا غير قار كما لا يشهد به التخيل الصحيح فلا فائدة فى نقل الكلام الى المنشأ فتدبر وثانيها انهم ارادوا بالبعدية الزمانية

معنى آخر وهو بعدية لا تجامع فيها القبل البعد وهو المراد منها فبعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض بعدية وجود الزمان عن عدمه بعدية وجود العالم

عن عدمه بعدية زمانية بهذا المعنى مسلم فيه فان قلت ان تأخر المعلول عن علته العلة بعدية زمانية بهذا المعنى المراد مع ان بعدية المعلول عن علته

المتقدمة بعدية ذاتية قلت لا منافاة بينهما فانه يجوز ان يكون لشئ واحد سبقان ذاتى وزمانى باعتبارين قوله كما هو المتبادر اى من لفظ بعد فان

لفظ البعد موضوع للبعدية الزمانية لغة وعرفا والتبادر علامة الحقيقة فالمتبادر هو المعنى الحقيقى فلا يرد ان لفظ بعد اذا وضع لغة للبعدية

المتباينين على شيء واحد هذا اذا كان العدد عبارة عن الوحدات مع الهيئة فلا ضير فان الوحدات وان كانت تصدق عليها الوحدة لكنها
ليست بعدد بل العدد هي الوحدات مع الهيئة وفيه اما اولا فبانه يلزم ح تركب الكم مما ليس بكم ولو فيه قال [illegible] ان الوحدة كم لكن الشيخ الرئيس
ابطل كونها كما فافهم واما ثانيا فبما اورده الفاضل الجانسي بانا لا نسلم ان كل كلي يصدق على كل فرد من افراده يصدق على كثيرين من افراده الا
ترى ان جزء زيد يصدق على كل جزء منه ولا يصدق على جميع الاجزاء وان الواحد الحقيقي يصدق على كل واحد حقيقي والكثرة من افراده لا يصدق
عليها واحد حقيقي فان الواحد الحقيقي ما لا تعدد فيه لا بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات قال بعض الافاضل من ان الكلي ما هو يقبل الاشتراك بين
كثيرين على وجه الاجتماع واما المفهوم الذي يصدق في نفسه على كثيرين لا على وجه الاجتماع بل على وجه البدلية كمفهوم زيد والواحد الحقيقي فهو مفهوم الفرد المنتشر
والفرق بينهما انه [illegible] فان معيار الكلية ليس قبول الاشتراك بين كثيرين على وجه الاجتماع الا ترى ان الموجود [illegible] كلي مع انها بالنظر
الى نفس تصورها يابى الحمل من تكثر افرادها بل مدار الكلية على عدم امتناع [illegible] ومن التكثر على ان الفرد المنتشر ايضا معدود
عندهم من الكليات الا ترى انه يصح موضوعا للقضية الكلية كما تقول كل احد حقيقي كذا وكل [illegible] كذا [illegible] موضوع
الكلية كلي بلا ريب فالاحسن في دفع ما قال الفاضل الجانسي ان يراد المفهوم يصدق الكلي على كثيرين صدقه على الكثيرين
ولو بالصدق بكثرة وقد صرح به الشريف في الحاشية القديمة على شرح التجريد ولا ريب في ان جزء زيد يصدق على جميع الاجزاء في
مرتبة الكثرة بالصدق بكثرة وكذا الواحد الحقيقي فلا منع واما ثالثا فيما قيل من انه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات
وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة فلا يرد ان صدق الوحدة عليها بهذا
القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا فافهم والفرقة الثانية استدلوا [illegible] بانها ان الوحدات التي [illegible] عددا كانت فيه
في حصول العدد [illegible] الى الانضمام [illegible] بهيئة العدد مع الغفلة عن الهيئة الصورية
ولو كان [illegible] ذلك [illegible] العدد [illegible] في الذهن لكن يحتاج في
التعقل الى الجنس [illegible] في تحصيله الى الفصل والوحدات بمنزلة الجزء المادي فلا يمكن [illegible] الهيئة الصورية انه تحقق الجنس
[illegible] الفصل [illegible] على كون العدد [illegible] اذ لو كان العدد ماهية
اعتبارية [illegible] فانه يتحقق [illegible] بالعسكر [illegible] قال شارح المواقف [illegible] العسكر فانه عبارة عن مجموع
الاشخاص [illegible] والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة [illegible] ثانيا ان مقصود الشارح
[illegible] الكلام [illegible] من امتناع تركب العدد من الاعداد التحتانية انما يتغنى لو كان لكل مرتبة من العدد صورة
نوعية مغايرة للوحدات وهي الجزء الصوري [illegible] لو تركب العدد من الاعداد التحتانية [illegible] عن جميعها
[illegible] اذا كان العدد [illegible] مشتمل على الجزء الصوري [illegible] عن محض الوحدات فلا شيء
ذلك الكلام [illegible] من الوحدات [illegible] تركبه من الاعداد فدخول الوحدات [illegible] دخول الاعداد فعشرة
وحدات اربعة وستة وثلاثة وسبعة [illegible] ثلثة وغيرها ليست متغايرة انما التعدد في اللفظ والتعبير فلا يلزم ح استحالة [illegible] تعدد

١ اي السيد الباقر رح ١٢ منه سلمه

٢ يعني [illegible] ١٢ منه سلمه

٣ اي السيد الباقر رح منه سلمه

٤ الفاضل [illegible] رح ١٢ منه سلمه

وعلى هذا يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان حاصله انه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة
الى علة موجبة فيها اما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما تبين في موضعهما فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته

ثم ان غرضه توجيه كلام الشارح على طبق زعمه وان كان باطلا في نفسه فتأمل وقرر بعض ابطاله بما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق اغماض البصر فيه علينا
ان كلام المحقق الطوسي ليس مبنيا على المغايرة ولا على الجزئية كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فان غاية ما يلزم من ذلك الكلام هو جواز
ان يصدر من مجموع اب مثلا شيء وهذا لا يوجب ان يكون العلة هو المجموع حتى يلزم وجوده بل يجوز ان يكون العلة واحدا منهما او اثنين في ما
فوجود الواحد المشترط في الخارج يكفي وان كان لا يخلو الواقع عن شرط الآخر ايضا لكن كلام المحقق الطوسي لا يبتني على وجود المجموع انما يبتني
على ان لا حاد المجموع وجودا واحدا منها فاعل وآخر شرط ومثل هذا القول كثير من النافين لوجود المجموع ايضا فتدبر ولا تعجل **قوله** على هذا يبتني
آه نقص عليك تفصيلا ما نقول اولا ان تقرير البرهان المقام على اثبات الواجب بالذات مع قطع النظر عن استحالة الدور والتسلسل
انه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية ويكون كل واحد منها علة للآخر فلا ريب في ان المجموع ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة في الخارج فالعلة
للمجموع اما نفس ذلك المجموع او جميع اجزائه او بعض اجزائه او امر خارج عنه والاول والثاني باطلان لاستلزامهما علية الشيء لنفسه والثالث
ايضا باطل فانه يستلزم علية الشيء لنفسه وعلله لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للمجموع بل
مع علة البعض الآخر وهذا خلاف المفروض وعلى الرابع ثبت المطلوب فان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب فيلزم وجود
الواجب لاستحالة التاثير بدون الوجود بداهة ويرد على هذا البرهان امور الاول انا لا نم ان المجموع ممكن فان قلت انه محتاج الى
الاجزاء والاحتياج الى الاجزاء مناط الامكان قلت ان مناط الامكان هو الاحتياج الى الفاعل وليس مناط الامكان على
الافتقار الى الاجزاء والا لما امكن بسيط والجواب ان المجموع ممكن لامكان الاجزاء فانه اذا سلب ضرورة التقرر وسلب اللاتقرر بالنسبة
الى ذوات الاجزاء يكونان مسلوبين بالنظر الى ذات الكل وهذا عبارة عن امكان الكل والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في شرح
هداية الحكمة من انا لا نم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء فليس للمجموع وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة
فليس ان كل ممكن يحتاج الى علة في الخارج بل الممكن الذي يكون له وجود حقيقي والقول بان وجودات الاجزاء غير وجود الكل منها لغو
ومن ههنا اندفع اشكال ان المجموع المركب من الواجب والعقل الاول علة هذا المجموع فيلزم علية الشيء لنفسه ووجه الاندفاع ان
المجموع المركب من الواجب والممكن ليس له موجودية ثالثة حقيقية غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج هذا المجموع الى
علة والثالث ان الامر الخارج لما ارتبط بالسلسلة بالعلية وليست تلك السلسلة الا سلسلة العلل والمعلولات فيكون هو الامر الخارج
من اجزاء السلسلة لا خارجا عنها والجواب ان السلسلة سلسلة الممكنات والخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب فهو لا يكون من
اجزاء تلك السلسلة والرابع ان هذا البرهان منقوض بالسلسلة الغير المتناهية من المعدات فان مجموع تلك السلسلة ممكن حادث فلا
للمجموع من علة حادثة تكون خارجة عن السلسلة مع ان الحكماء لم يقولوا بها والجواب ان مجموع تلك المعدات باعتبار مجموع الازمنة
الحسب للوجود الدهري قديم فله علة خارجة قديمة واما نفس ذلك المجموع باعتبار التجدد فلا وجود له في الخارج لعدم كون

شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فلابد لتجددها في انفسها فيحتاج الى سبب آخر لا بد فيتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم
لعدم اجتماعها وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة وتوجيهه انا قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلابد لعدمه من علة حادثة

الاجزاء بعضها لا يسعد عدمه شيء في بعض الاحوال دون بعض لاستواء نسبته في جميع الاحوال فيلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** شيء في بعض
الاحوال دون بعض فان قلت ان ذلك الشيء الصادر من المستمر صادر في مجموع الاحوال وعدم علمنا لا يدل على العدم في الواقع قلت الكلام
في الحوادث الزمانية من حيث انها حوادث والامر في انها ليست بصادرة في جميع الاحوال **قوله** فما سبب تجددها فان كان سبب تجددها
الذات القديمة فيلزم قدمها وان كان امر آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل فان قلت ان تجدد ذات الحركة امور مفروضة بالنسبة الى الحد فلا تحتاج الى العلة
قلت ليست مفروضة ملاحظة اختراعية كزوجية الخمسة بل مفروضة انتزاعية متصف بها الحركة في نفس الامر فلابد لها من علة قطعا فان قلت ان تجددات
الحركة لازمة لذاتها فان الحركة غير قارة الذات فلا حاجة للتجددات الى امر آخر يكون علة لها قلت ان هذا الامر الغير القار كيف يصدر من الفاعل القار
الذات لفقدان المناسبة بين الفيض والمستفيض فلابد له من سبب رابط وهكذا نقرر **قوله** واعترض عليه آه حاصل الاعتراض انا اخترنا الشق
الثاني وهو ان الحركة من حيث انها متجددة مبدء الحوادث وسبب تجددها وتعاقبها يكون امورا اخر متجددة وسبب تعاقبها الا امورا اخر
قبلها الى لا نهاية له والتسلسل في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة جائز بل واقع عند الفلاسفة فلا ضير **قوله** قلت التجدد آه ما سبق كان كلاما في علة وجود
الحوادث وههنا شروع في الكلام في علة زوالها وعدمها **قوله** فلابد لعدمه من علة حادثة آه يرد ههنا امور الاول ما اورده الفاضل التبريزي من ان
ذلك ممنوع انما يلزم ذلك لو لم يكن عدم جزء من الحركة لذاته وليس كذلك قال بهمنيار في التحصيل لو لا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود
الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت وتنتهي وحاصل كلام بهمنيار ان العدم الخاص من جزء الحركة في الزمان الثاني مقتضى ذات الحركة وذاتها
علة موجبة له بالذات لا يستند الى الغير فلا يكون له علة ولا يلزم منه امتناع الحركة فان الممتنع لذاته هو الذي يكون سلب مطلق وجوده ضروريا لذاته لا ان
يكون سلب نحو خاص من الوجود ضروريا له والا لزم ان يكون الواجب ممتنعا فان سلب الوجود الزماني ضروري له ولا يتوهم ان ذات الحركة لما اقتضت
ذلك العدم الخاص لزم وجودها حال العدم ضرورة وجوب اجتماع المقتضي مع المقتضى وهو محال لما قال الفارابي في تعليقاته الشيء لا يعدم نفسه
ولما يتوهم من ان الحركة تنعدم بذاتها فهو محال لان لعدمها سببا لان ذات الحركة باعتبار الوجود الذهني لا باعتبار الوجود الخارجي علة
لعدم الوجود في الزمان الثاني اي لعدم استمرار وجودها الخارجي لا العدم الوجود مطلقا فلا ضير لا بعد في كون الوجود الذهني علة للوجود الخارجي
الا ترى ان العلة الغائية علة للمعلول بالاتفاق وقد اجيب عنه بوجوه منها ان الحركة باعتبار وجودها في زمان الحدوث علة لعدمها
اما باقية في الزمان الثاني مع عدم تلك الحركة او لا على الاول يلزم التخلف المستحيل وعلى الثاني فعدم الحركة بعدم علتها لا بذاتها
وفيه انا اخترنا الشق الاول ولا يلزم التخلف المستحيل فانها باعتبار الزمان الثاني ممتنعة فلا يؤثر في وجودها بقاء العلة ومنها ما اورده
الفاضل القرباغي من انه يلزم تخلف العدم الخاص عن الذات في زمان وجودها مع انها علة موجبة له على رأيكم وفيه ان الذات
مقتضية للعدم الخاص وهو العدم في الزمان الثاني فلا يتحقق هذا العدم الا في الزمان الثاني نعم ان الذات في زمان وجودها متصفة
بانها معدومة في الزمان الثاني بداهة فلا يلزم التخلف ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل الجاشي من ان الحركة قد عدمت

في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة في الوجود ام لا وذلك لان نحصل منها التطبيق اذ لو فرضت سلسلتان تطبيقا اخذين الى غير النهاية ثم ليكون
عدد احد المتضائفين اكثر من عدد المتضائف الآخر وهو محال لان المتضائفين متكافيان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان آحاد
من جانب المبدأ واخذ السلسلة من المعلول الاخير فكل معلول مسبوق بالسابقية فكل واحد من آحاد السلسلة لابد ان يكون مسبوقا فيتحقق في
عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير وينتهي في العلة الاخيرة فتبقى المسبوقية الاخيرة بلا سابقية عدد المسبوقيات عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يجري هذا الدليل

التسلسل آه الحكماء قالوا ان التسلسل انما يمتنع في امور موجودة بالفعل مجتمعة كالماضيات الخارجة من القوة الى الفعل الموجودة في زمنها مجتمعة
في ظرف الواقع ويكون فيها ترتيب اما وضعا كما في سلسلة المقادير او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات وغيرهما واما الامور الموجودة الغير المتناهية
التي لا تجتمع في الوجود وهي المستقبلات كالحوادث المتعاقبة المستقبلة او التي تجتمع فيه لكن ليس فيها ترتيب كالنفوس الناطقة الانسانية المفارقة
فليس التسلسل فيها محالا واما المتكلمون فيحيلون جميع انواع التسلسل بجريان الادلة على زعمهم في كل منها بوجود فان الزمانيات كلها عنده
موجودة في الواقع بالفعل من غير سبق ولحوق عند العليم الخبير فالمستقبلات التي لم تخرج الى الوجود بالنظر الينا واما بالنظر الى الواقع فقد
خرجت عندهم واما التسلسل في الاستقبال بمعنى لا تقف عند حد جائز بالاتفاق بين الحكماء والمتكلمين فان كل ما يخرج من القوة الى الفعل
فهو متناه فلا ضير فتفكر **قوله** في الامور الموجودة المترتبة انما قيد بالترتيب مع ان تلك البراهين تجري في عدم النهاية مطلقا عند المتكلمين
مرتبة كانت او لا لان اجراء تلك البراهين في غير المرتبة عند الشارح يكون باعتبار الترتيب فيها ولو كان الترتيب بحال الملاحظة من الشارح
من اثبات الترتيب في الامور الغير المتناهية مطلقا والمراد بالموجودة الموجودة بوجودات متمايزة فافهم **قوله** سلسلة المتضائفين آه
المتضائفان هما الوجوديان اللذان لا يجتمعان في زمان في محل من جهة ويكون تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر فهما اما ان يكونا
متباينين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فحقيقيان واما ان يكونا مشتقين وما في حكمهما كالاب والابن والعلة والمعلول فمشهوريان
قوله متكافيان في الوجود وكيف ولا يجوز ذلك ان يوجد فرد من الابوة او العلية بدون فرد من مقابله فلابد من ان يتساوى المتضائفان
في العدد واللازم وجود واحد منهما بدون الآخر وهو محال لعدم التساوي محال فاستلزم لعدم التساوي وهو عدم التناهي فيكون
مستحيلا واما توهم ان المشهوري انما يكون لكل متضائف متضائف آخر وهو متحقق ههنا فان المعلول الاخير له علة وهكذا واما التساوي في العدد
في المتضائفين فليس بضروري فلتشترط الا ترى الى ان الاب واحد قد يكون له ابناء كثيرة فاين المساواة قلت الاضافة تتعدد
عند تعدد الاطراف فليس بازاء بنوات ابوة واحدة بل بازاء كل بنوة ابوة ولما تعدد المضائف الحقيقي تعدد المشهوري لكون الاول
جزءا من الثاني على ما اشتهر عند اهل العربية فالاب باعتبار ابوة لهذا يغاير نفسه باعتبار ابوة لذلك كما في شرح المواقف فتعين ان
تساوي العدد في المتضائفين المشهوريين ليس بواجب فبعيد عن الصواب **قوله** مسبوقية بلا سابقية فانه معلول لما هو سابق عليه
وليس بعلة لما بعده لانا فرضناه مبدأ في السلسلة المنقطعة من الآتي **قوله** له سابقية ومسبوقية فان كل واحد من تلك الآحاد معلول
لما فوقه وعلة لما بعده **قوله** وهو محال فلابد من ان يكون السلسلة منتهية ويكون في المنتهي امر يكون له سابقية دون مسبوقية فيكون هو
علة لما بعده لا معلولا لما قبله فتلك العلية تحاذي معلولية المعلول الاخير والمتوسطات كل منها علة ومعلول فتساوى عدد

عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس لا انشاء وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعده من الفلاسفة لتوقفه فيما

اتفقوا على قدم العالم قدما زمانيا الا جليلا واحدا فانه قائل بالحدوث الزماني وهو المطلوب **قوله** عنه اي عن افلاطون **قوله** مخالف لما اشتهر آه اعلم انه قال الشارح الجديد للتجريد ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس الناطقة حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة انتهى وقال في موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ذهبوا الى ان المكان بعد مجرد عن المادة ويجب ان يكون جوهر القيام بذاته لتوارد المكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وهكذا في كثير من الكتب الكلامية والكتب الحكمية للمتاخرين واما الشيخ الرئيس فقد يعلم تحريره ان افلاطون ما كان قائلا بالبعد المجرد بل كان ينفيه وهو اعلى وارفع فلقوله الاعتبار فان القول ما قالت حزام + قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات حكى الشيخ عن افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل متحدد ليس الا لانفعال عرض له من الخارج لا لنفس طبيعته ولن ينفصل الصور الا المادة فهما تكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال انتهى وقال السيد الباقر في القبسات البعد المنفطر المكاني المجرد قد ابطله افلاطون بالبراهين والشريك الرئيس قد نقل عنه ذلك في الشفاء وشارحا الاشارات امام المشككين وخاتم المحققين نقلا عنه ثم نسب فريق من هؤلاء المتخلفين اثباته اليه كذلك الاستعداد الزماني المجرد عن المادة وقدم النفس على البدن في الوجود الى غير ذلك من المذاهب الباطلة انتهى **قوله** ونقل عن جالينوس آه قال الخطيب ان هذا النقل مخالف لما نقل في الكتاب المذكور من ارسطو من انه قال ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم وفيه انه لا تخالف فان المنقول في الكتاب المذكور اتفاق الفلاسفة وجالينوس لم يعد من الفلاسفة فافهم **قوله** لذلك لم يعده آه افاد الاستاذ الكلي المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيضه علينا انه لم يعد من الفلاسفة لانه كان ينكر الحدوث الذاتي للعالم وحاجته الى الصانع فعلى هذا لا يناسب نقل توقفه ههنا انتهى وروي انه لما اراد السلطان زمان جالينوس ان يلقبه بالفيلسوف طعن اقرانه بانه توقف في مسئلة النفس فكيف يكون فيلسوفا **قوله** لتوقفه آه فان التوقف جهل عظيم والفيلسوف من يعلم احوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فلا بد من الجزم باحد الجانبين نفيا او اثباتا وما قال الفاضل اللاهوري من ان الحكمة الباحث عن اعيان الموجودات ففيه انه يخرج على هذا اكثر من العلوم عن الحكمة كالحساب من الامور العامة الباحث عن الموجودات الذهنية وللاعذار مجال وسيع لكن الحق بلا تكلف ان الحكمة تبحث عن احوال مطلق الموجودات النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن وعلى هذا فالمنطق ايضا داخل في الحكمة ومن اقسامها من الحكمة النظرية على ما صرح به الشيخ في الشفاء والمقام يابى عن التفصيل **قوله** فيما هو آه وهو ان العالم حادث او قديم وليس المراد مما هو من اصول الحكمة قدم العالم حتى يرد ان قدم العالم ما كان من اصول الحكمة وكان التوقف فيه موجبا لعدم العد من الفلاسفة فمن صرح بخلافه يكون موجبا له بالطريق الاولى فينبغي ان لا يعد افلاطون من الفلاسفة مع انه امام الفلاسفة ولا حاجة الى ان يجاب عن هذا الايراد بما قيل من ان افلاطون انما عد من الفلاسفة لان القول بقدم النفوس والبعد منقول عنه واما نقل الحدوث عنه فيحتمل التوفيق بحمله على الحدوث الذاتي فان تقدم النفوس والبعد الى افلاطون مما رده المحققون كما مر من شرح الاشارات والقبسات فتذكره +

ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده اما ان يكون متمما للعلة وجوده اولا وعلى الاول لزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقى الترديد الذى اورده

بالوجود الازلى يتحقق المعلول فى الازل لان معلول العلة المختارة تابع لنحو ارادتها مع ان الارادة لم تتعلق بوجوده الازلى بل تعلقت الارادة فى الازل بوجوده فيما لا يزال فهذا التعلق الازلى بالوجود اللايزالى كاف فى وجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الممكن ولا وجود المعلول بدون تمام العلة ولا الحاجة الى امر آخر حتى يلزم التسلسل والفرق بين الجوابين ان الوجه الاول اختيار العلة الموجبة واختيار الشق الاول والوجه الثانى اختيار العلة المختارة واختيار الشق الثانى وبهذا ظهر الترتيب بين التقريرين على ما قيل وما قال الفاضل القراباغى من ان محصل الوجه الثانى اختيار شق العلية المستدل بلا احتماليه فكان الواجب ان يختار شيئا من شقى الترديد الثانى فيمنع ما لزوم ما الزمه او يطلانه ففيه ان ما ذكر لا يقال هذا الواجب انما هو اذا كان المجيب يختار العلة الموجبة كما هو مذهب المستدل واما اذا اختار المجيب العلة المختارة ويمنع لزوم ما الزم المستدل على الشق الثانى فلا ضير ان قيل ان هذا الجواب بانكار العلة المرادة للمستدل وهى العلة الموجبة والكلام كان عليها قلت لا حرج فتامل واما ثانيا فبان هذا الجواب بالحقيقة باختيار الاحتمال الاول من احتمالى الشق الثانى وهو ان حدوث الممكن من جهة حدوث امر آخر ومنع ما الزمه المستدل وهو وجود الممكن بدون تمام العلة فتفكر **قوله** ولا يرد عليه الخ حاصل الايراد ان تعلق الارادة فى الازل بوجوده فيما لا يزال اما ان يكون متمما لعلة وجوده بان لا يتوقف وجوده على شئ آخر بعد هذا التعلق الازلى بوجوده فيما لا يزال اولا بان يتوقف وجوده على امر آخر بعد هذا التعلق على الاول يلزم وجود المعلول فى الازل لامتناع التخلف وعلى الثانى يلزم خلاف المفروض فان المفروض ان التعلق الازلى بوجوده فيما لا يزال كاف لوجوده فيما لا يزال على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر الآخر فيلزم التسلسل وما اورد الفاضل القراباغى من ان المفروض انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه فى الازل فالقول بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق الازلى هو عين المفروض لا خلاف المفروض نعم لو قال الشارح على تقدير كونه متمما للعلة وجوده انه خلاف المفروض لكان له وجه فمبنى على عدم فهم ما هو المراد من خلاف المفروض فافهم **قوله** لانا نقول آه محصله انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم وجود المعلول فى الازل وليس هذا التخلف محالا فان العلة مختارة وقدرته تؤثر على وفق ارادته ولما تعلقت ارادته فى الازل بوجوده فيما لا يزال فى وقت فلا يوجد المعلول الا فيما لا يزال فى ذلك الوقت وان كان جميع ما لا بد منه فى وجوده حاصلا فى الازل ولما كان فى هذا الجواب اجمال اعاد المعترض وفصل المجيب تفصيلا كما سيجى السؤال وتفصيله **قوله** وقد تعلقت الارادة بوجوده آه اورد عليه بانا نرى يتوقف وجوده وحدوثه على حدوث الوقت الذى تعلقت الارادة فى الازل بوجوده فى ذلك الوقت فننقل الكلام الى حدوث ذلك الوقت فيلزم التسلسل ورد بوجهين الاول ان الزمان وهمى محض ليس من الامور الموجودة حتى يتصف بالحدوث او القدم وقد مر فتذكر والثانى ان ذلك الوقت ظرف لا دخل له فى الوجود اصلا فلا توقف الا ترى بانه لو تعلقت الارادة فى الازل بوجوده فى وقت آخر كان موجودا فيه كما ان زيدا يا كل فى مكان فالمكان ظرف للاكل وليس له دخل فيه فتفكر **قوله** لا بد آه فان المورد ردد بين الشقين وابطل كلا منهما فلا بد فى الجواب من اختيار احد الشقين والتكلم فيه فتدبر

واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي والمراد
به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي سيفقرامتي اي من الاخبار وهم الذين امنوا به عليه السلام وهو الظاهر فانه اكثر ما ورد في

شريعة متجددة والرسول اخص منه بجواز ان لا يكون لنبي شريعة متجددة فاسمعيل عليه السلام كان رسولا نبيا وهذا مما فهم من بعض تحريرات الشيخ محي الدين بن العربي قدس سره ومنهم
من قال ان النبي هو الذي ينبئ عن ذات الله وصفاته وما لا يستقل العقول بادراكه ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو الذي يبعث لذلك بالاصلاح نوع كما في حاشية الكشاف
وهذا هو المعنى المختار عند بعض المحققين وهو قريب من معنييهما اللغويين وقال الفاضل الجلبي ان الفرق بين الرسول والنبي لا اذكره فانه لا دخل فيه للرأي ولم يسند احد منهم
ما اختاره الى سند يصلح للاعتماد عليه فانه لم ينقل من الصحابة ومن بعدهم معناهما الاصطلاحي مع شهرة هذين اللفظين كما نقل المعاني الاصطلاحية للالفاظ آخر
فعليك التتبع **قوله** واشتقاقه آه المراد ان النبي مشتق من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع ثم وضع للمعنى المذكور فليس ههنا نقل وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى
المخبر او الكائن في النبأ بمعنى الاخبار او المخبر او الكائن في النبأ بمعنى المخبر او المرتفع ثم نقل عنه الى المعنى المذكور ونظيره كما يقال ان الناس مشتق من الانس فليس ان الناس وضع بمعنى
الانيس او الانس ثم نقل عنه الى المعنى المشهور كما وهم الفاضل القرباغي من انه لا مخلص عن النقل في الاولين ايضا غايته انه من العام الى الخاص اذ كان النبأ بمعنى الخبر والاشتقاق
الثالث بعيد بل نعلم ان النقل من اللغوي الاولي الى العرفي الاصطلاحي متحقق في المعاني الثلثة البتة ولا كلام فيه انما الكلام في ان الذي وضع هذا اللفظ له بخصوصه
ثم نقل منه الى الاصطلاحي فانه غير ثابت من الاشتقاق كذا افيد من العلام لكن في المواقف ما يدل على انه منقول على التقادير الثلث حيث قال هو لفظ منقول
في العرف عن مسماه اللغوي فقيل هو النبي من النبأ لانه يخبر عن الله تعالى وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وقيل من النبي هو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى انتهى
قوله النبأ بالخبر فيكون النبي ح مهموز اللام واليه ذهب سيبويه فيجمع على نبآء ونبآء وقرء نافع بالهمزة في تمام القرآن لكنه التزم العرب سوى اهل مكة
كذا في الصحاح ابدال الهمزة بالياء وادغام الياء في الياء فصار نبيا كسخي ويجمع على انبياء كاسخياء **قوله** بمعنى الخبر قال الجوهري النبأ الخبر تقول نبأ
ونبأ وانبأ اي اخبر ومنه اخذ النبي لانه انبأ عن الله انتهى فقول المحقق البرجندي في حاشية شرح الچغميني ان نبأ لم يجئ بمعنى اخبر كما هو المفهوم من الصحاح
انتهى غلط وقال الفيروزآبادي في القاموس انباءه اياه وبه اخبره كنباءه وقال المحقق البرجندي ان البيهقي في باب فعل بفتح العين فيهما قال
النبأ بيا كا مانيدن وهو قريب من الاخبار فافهم من تحرير الفاضل اللاهوري من ان صاحب القاموس والبيهقي نبأ مشكر يا فيه العلم عند الله فافهم
قوله او من النبوة بفتح اللام فيكون النبي ح ناقصا واويا **قوله** بمعنى الارتفاع قال الفاضل اللاهوري بان النبوة ما ارتفع من الارض كما
في القاموس فهو مشتق من الجامد والنبوة بمعنى الارتفاع لم يوجد في الكتب المتعارفة في اللغة انتهى ملخصا وفيه ما قال رئيس المدققين
مقدام المحققين افاض الله فيوضاتهم علينا من انه يكذبه الصراح من الصحاح فان في الصراح نبوة برآمدن وبلند شدن وزمين بلند وايضا
يكذبه قول الجوهري فان الولاة لهم نبوة اي ارتفاع انتهى اللهم الا ان يقال ان الصراح لعله ما كان من المتعارفة في عصر الفاضل اللاهوري
واما كتاب الجوهري فليس من كتب اللغة فتدبر **قوله** او هو منقول من النبي بالهمزة بغيرها بمعنى الطريق ثم وجه المناسبة ان النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة
لوصول الخلق الى الحق تعالى كما ان الطريق وسيلة لوصول السالك **قوله** للعهد الخارجي وهو ما يكون اللام للاشارة الى الماهية من حيث انها تحقق في فرد
معين مع تعينه سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم **قوله** او المراد به آه فاللام ح للجنس اشارة الى نفس الحقيقة **قوله** في المقام الخطابي اي في
مقام يطلب فيه الظن والتخمين لا اليقين فان حمل الجنس على الفرد الكامل ظني ولا يذهب عليك ان هذا المقام ليس خطابيا فان المدعى من

له الفاضل القرباغي ... ١٢ منه سلمه

له الفاضل اللاهوري ... ١٢ منه سلمه

له الفاضل اللاهوري ... ١٢ منه سلمه

له رئيس المدققين مولانا نظام الدين قدس سره ١٢ منه سلمه

التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى وهو منسوب الى اشعر قبيلة من اليمن
الى جده ابي موسى الاشعري فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية
قلت سياق الحديث مشعر بانهم المتعبدون بما روي عن النبي عليه السلام وعن اصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة
فانهم يتمسكون في عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وعلى صحابه رضي ولا يتجاوزون عن ظواهرها

الاشاعرة زيد او ذكرها فالرجوع الى كتب الكلام في الاصول حاكم بان الاختلاف انما في الكيفيات والاختلاف لفظي وانما الاشاعرة
جمع اشعري حذف ياء النسبة عند الازما ثم جمع جمع التكسير زيدت التاء عند سيبويه عوضا عن ياء النسبة وانما حذفت فيها لكون المقصود
تقليل اللفظ ومعنى فلا يجتمع شيء كاسم واحد لانه خفيف التاء واخف من الياء المشددة وبينهما مناسبة فلذا اختيرت للعوض كذا افاد
الشيخ الرضي **قوله** التابعون في الاصول آه المراد بالتبعية الموافقة في اكثر الاصول المهمة فلا يرد ان هذه العقائد كما هي عقائد
الاشاعرة فهي عقائد السلف الصالح والتابعين والصحابة وهم غير الاشاعرة فانهم الذين اتبعوا الشيخ ابا الحسن الاشعري وهو كان
بعدهم **قوله** قبيلة من اليمن كان ابوها صين لد واشعر عظيم في الراس كذا قيل **قوله** سياق الحديث وهو قوله الذين هم
على ما انا عليه واصحابي **قوله** بانهم اي بان الفرقة الناجية **قوله** المتعبدون لفظ تعبد اي تنسك وهو لازم كذا في الصراح
قوله لا يتجاوزون آه اعلم ان الكل متفقون على ان العقل مقدم على النقل وليس ان المعتزلة حاكمون بدلالة العقل
بدون الالتفات الى النقل وتاويله وليس ان الاشاعرة لا يلتفتون الى دلالة العقل بل يعتمدون ظواهر الحديث وان
خالفت العقل فان الاشاعرة اولوا اليد والاستواء على العرش ووجه الرب الى غير ذلك بل مشرب الكل ان النقل اذا كان
مخالفا للعقل يحمل على حكم العقل الا ان مخالفة النقل للعقل على نحوين الاول ان يقوم دليل قطعي عند العقل على استحالة مضمون
النقل والثاني ان العقل لا يدركه ويستبعده ليس عنده دليل البتة على امتناع مضمون النقل فالاشاعرة انما يتجاوزون عن ظواهر
النصوص في الصورة الاولى لا في الصورة الثانية ولذا يثبتون ما جاء في الاخبار من احوال الصراط والقبر وسائر احوال البرزخ ويأولون
ما جاء في النصوص من اثبات الجهة والجسمية والمكان لعدم الانه موجب للامكان وهو يضاد الوجوب لذا اتى فهذا التاويل بالضرورة
واما المعتزلة فانما يتجاوزون عن الظواهر بمجرد استبعاد العقل من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر والصراط وسائر احوال البرزخ فليس
انكار الصراط منهم الا لانهم استبعدوا مرور الانسان على جسم دقيق من الشعر احد من السيف لم يدركوا ان قدرة الله تعالى لا تمتنع عنه فوضح الفرق واندفع
ما قيل انه لا فرق بين المعتزلة والاشاعرة فان العقل مقدم على النقل اجماعا عند المخالفة وباب التاويل مفتوح عند الفريقين فتامل
والفاضل الفراباغي بين الفرق بين المعتزلة والاشاعرة بان حسن الشيء وقبحه شرعي عندهم فكل ما امر به الشارع فهو حسن وكل ما
نهي عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر لانعكس الامر فليس للعقل فيه مدخل فيتبعون الشارع بدون التفتيش في اوامره ونواهيه
بخلاف المعتزلة فانهم قالوا بالحسن والقبح العقليين للاشياء فقد يوقعهما ظاهر النص في قبح الفعل والواجب اتباع لما في نفس الامر
فيتوقفون في الظاهر في قبال الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر وهو مخالف لما يقوله الظاهر او موافق له فحينئذ فالمعتزلة يتعقل

واعلم ان العقلاء ينقضون شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتيب وقد سبق بيان حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد حجوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتيب لم
يمكن للعقل التطبيق لان الآحاد فيها مختلطة حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل اجمالا اذ الآحاد المترتبة يلزم من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق
كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واشترطوا ذلك في السلسلة المتناهية من الجهتين فيكفي وتطبيق المبدأ على المبدأ والنهاية على النهاية من
تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمد في اقوالهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة

لاشتمال كل منهما على ما يشتمل عليه الآخر فهو مضحكة العقلاء ثم ما ذكره من السند بقوله الا ترى آه فاستمع ان المستقبلات غير متناهية عند المتكلمين بمعنى
لا تقف عند حد فليس في المستقبل شهور وسنون غير متناهية بالفعل كما لا يخفى واما الماضي فهو متناه عند المتكلمين نعم هو غير متناه عند
الحكماء والمتكلمون يجرون فيه البرهان كما نص عليه الشارح من بعد في المبحث والحق ان قول الشارح فليتامل ليس ايماء الى قدح ومنع بل
هو ايماء الى دقة المقام وغموضه قال بعض تلامذة الشارح قد سمعت من حضرة الاستاذ قدس سره اني اذا قلت فليتامل فيكون اشارة
الى شيء ما يتوجه على ما ذكرناه او الانحلال فقولي فليتامل فانه ليس اشارة الا الى مجرد الدقة ونوع من الخفاء انتهى فالتعرض بلفظ فيه مدار القدح
على ما اصطلح عليه الشارح ويؤيده ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا والظاهر ان الامر بالتامل مع كلمة
فيه اشارة الى ان في الكلام شبهة وبدونها للاشارة الى ان في الكلام تدقيقا فان اثبات جريان التطبيق في المتعاقبات معتمد الشيخ
وبه قصد اثبات الحدوث فتوجيه الامر بالتامل بابداء الشبهة توجيه بما لا يرضى به قائله انتهى كلامه الشريف ولعلك تتفطن من هذا التفصيل
ان ما قيل ان فليتامل لم يعلم حاله بل الظاهر انه للاعتراض كما هو الشائع في اكثر الكتب صدر بالغفلة عن اصطلاح الشارح رح فلا تغفل

قوله وقد سبق آنفا حال الشرط الاول اي الاجتماع فانه جرى البرهان في الامور المتعاقبة ايضا على زعم الشارح **قوله** واما الشرط
الثاني اي الترتيب **قوله** بانه لو لم يكن بين الآحاد آه توضيح ما حجوا به ان السلسلتين اذا كانتا مترتبتين فالانطباق بالمعنى المراد الحقيقي
على ما مر بين آحادهما حاصل في نفس الامر وكذا الانقطاع وزيادة احديهما على الاخرى ايضا تحقق في الواقع سواء علمنا او لم نعلم فاذا ابطلنا
ذلك الانطباق النفس الامري حكمنا بان الانقطاع حاصل والتناهي متحقق واذا كانتا غير مترتبتين فليس الانطباق بين آحادهما
في الواقع وليس الذهن قادرا على ايقاعه فكيف يجري البرهان فيهما والشارح تسامح ههنا كما تسامح سابقا حيث قال ههنا بعينه
ان التطبيق من اعمال العقل وانه بسبب تطبيق مبدأ واحد منهما على مبدأ الاخرى تطبيق الآحاد وتظهر الزيادة في طرف عدم التناهي
فعليك التدبر الامر في العبارة هين **قوله** من تطبيق بعضها اي بعض الآحاد **قوله** وذلك اي تطبيق كل واحد واحد على التفصيل

قوله وعلى هذا الشرط اعتمد وآه يعني ان الحكماء المشائين بناء على اشتراط الترتيب في اجراء البرهان قالوا ان النفوس الناطقة الغير
المتناهية المجردة المفارقة عن الابدان تبقى بعد فساد الابدان وخراب الاجسام بغير تعلق ولا ترتيب فيها فلذا لا يجري فيها برهان
التطبيق فان البدن كانه شبكة تقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا احتياج الى
بقاء تلك الشبكة فتبقى بعد بقائها [illegible] بل الشبكة مانعة عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان
البدن ليس شرطا لبقاء النفس كذا قال الصدر الشيرازي ثم اعلم ان المتكلمين بعد [illegible] الاثبات الترتيب بين +

الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية

في صدور ما كان هو الظاهر فيكون بعض من هذه الصور شرطا لصدور البعض الآخر فيثبت الترتيب وقد قال الشيخ الرئيس في بعض كتبه ان صورة
المعلول الاول علة لصورة المعلول الثاني وهكذا انتهى ملخصا وقد تلي عليك اولا ان الفاضل الجلبي قال ان المشار اليه لذلك كون علمه تعالى احدا بسيطا
قال الكابلي ان المشار اليه عدم تعدد المعلومات بحسب العلم ولا يذهب عليك ان محل الشارح الاتي وذهب بعضهم الى على هذين القولين الا يكون
معطوفا على قوله ذهب الفلاسفة كما لا يخفى وهذا بعيد عن السياق والسلاسة فافهم وثانيا ان التحقيق مذهب اكثر المتأخرين ان علمه تعالى بالممكنات
علم اجمالي بعين ذاته فتعلم وهو تعالى بنفسه مبدء لانكشافها وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في المحدود بالحد التام فانه مجمل بالنسبة الى الحد التام بعروض الالتفات
الواحدة والا يلزم التركيب في ذاته تعالى لان المحدود بالحد التام يكون مركبا وهو باطل ولا انه يكون الصورة الواحدة منحلة الى الصور الكثيرة كما
ينحل الجسم الى الاجزاء التحليلية والا يلزم ان يكون الواجب تعالى منحلا الى الامور الكثيرة وهو باطل ولا عدم الامتياز فان العلم بعدم الامتياز متباينة
نقص وهو تعالى بنفس ذاته عندهم مبدء لانكشاف العالم بقضه وقضيضه بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة فهذا العلم بالحقيقة
علم تفصيلي لكنه انما سمي اجماليا لكون مبدء الانكشاف فيه امرا واحدا هو ذاته تعالى كما يكون مبدء الانكشاف في علمنا الاجمالي للاشياء
الكثيرة صورة واحدة لكن بين علمنا وعلمه تعالى بونا بعيدا فان في علمنا الاجمالي كشفا ناقصا بلا امتياز وفي علمه الاجمالي كشفا تاما امتيازا
فان قلت ان ذاته تعالى مباينة لذوات الممكنات ولا يكون انكشاف الممكن بحضور الممكن الآخر فكيف يكون ذاته تعالى مبدء الانكشاف
الممكنات قلت لا ضير في كون المباين منشأ الانكشاف مباين الا ترى ان الشبح منشأ الانكشاف ذي الشبح مع ثبوت المغايرة بينهما نوعا
وجنسا فان قلت ان الشبح له خصوصية مع ذي الشبح بها يكون منشأ الانكشاف بخلاف الواجب قلت للواجب ايضا خصوصية مع كل واحد
من الممكنات فبتلك الخصوصية يكون ذاته تعالى مرآة لانكشافها الا ترى ان الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف فان النفس
مع كمال حضورها عندها لا تعلم نفسها بانها مركبة او بسيطة حتى اختلفوا اختلافا بينا وتعلم الاشياء الأخر بالبساطة والتركيب فان قلت ان
مبدء الانكشاف لما صار واحدا فكيف امتياز المعلومات فان مرتبة العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز معلوم من معلوم آخر عند العالم
قلت الامتياز بحسب الخصوصيات فان له تعالى مع كل ممكن خصوصية مغايرة لخصوصية تعالى مع غيره وليس بضروري ان نعلم كنه
تلك الخصوصيات فان قلت المرآة اما ان تكون ذاتيا للمرئي او عرضيا له وليس الواجب تعالى عرضيا للممكنات ولا ذاتيا لها فكيف
يكون مرآة لها قلت هذا الحصر عند من جوز الانكشاف بالمباين ممنوع لا بد له من دليل قال السيد الباقر في التقديسات ان العلم بذاته تعالى
تعم لكونها مبدء لكل ما سواه العلم بما عداه وذلك مستبعد بالمباينة فيقال ان الصورة الذهنية مغايرة بالشخصية الخارجية مع انها مبدء الانكشاف
بل هذا اولى لانه تعالى مشيء الشيء ومذوت الذوات وجاعل الهويات بخلاف الصورة فانها ظل ذي الصورة وبعض عبارات
الشيخ دالة على انه اختار هذا المذهب حيث قال في الشفاء انه تعالى يعقل ذاته بذاته وانه مبدء لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
وبهذا القدر يكفي ههنا وان شئت التفصيل فارجع الى حاشيتنا المترجمة بالتحقيقات المرضية **قوله** الى نفي علمه تعالى الخ
قالوا ان المعقول متميز عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف

لو جعلنا الكلام لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كانا فيما اسعدها
ما تعرضت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لاجتماعها مترتبة في الحدوث وبحسب الزمان وفي مجتمعة الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يضر
فيه عدم ترتيبها بحسب الذات لما لا يخفى على ذي فطرة فانا نأخذ السلسلة من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث في الامس ونسوق البرهان الى الاخر وان لم تجتمع
في الوجود فنقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت وجودها او وقت عدمها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
او عدم جزء من اجزائه وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون ذلك المانع موقوفا على امور حادثة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل

المانع فعدم جزء ما بعده بسبب وجود مانعه وكذا عدم جزء ما تقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب وجود مانعه والاجزاء غير متناهية فيكون
الموانع ايضا غير متناهية فيلزم التسلسل فاورد السؤال عليه بقوله فان قلت على تقدير آه وثانيا ان هذا السؤال انما يتوجه لو حمل الامور الموجودة الغير
المتناهية على الموانع اللازمة لعدم عدمات الاجزاء الغير المتناهية واما لو حملت على الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية اللازمة من السؤال
في علة الامر الموجود اذا كان العلل كلها امورا موجودة كما قدم تقريره فلا يتوجه هذا السؤال اصلا فتفكر **قوله** لا يلزم الترتيب آه فان كل
مانع من تلك الموانع وان كان علة لعدم جزء من اجزاء الحركة ولكن لا يلزم منه ان يكون بعض تلك الموانع متوقفا على البعض فلا يلزم
الترتيب بين تلك الموانع انفسها **قوله** حتى يلزم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور الموجودة المرتبة **قوله** لجواز ان يكون آه حاصله
ان مانع جزء من الحركة حادث ومتحقق حال عدمه ومانع جزء مقدم على هذا الجزء كان موجودا آن عدم ذلك الجزء المقدم ويجوز ان ينتفي بعد
ذلك الآن فلا يجتمع مع المانع الذي هو مانع لهذا الجزء المتأخر وهكذا فلا يلزم اجتماع الموانع في الوجود فان قلت ان عدم الجزء المقدم اما
ان يكون مستمرا او لا وعلى الثاني يلزم اعادة المعدوم وهو محال وعلى الاول يلزم ان يكون مانعه ايضا مستمرا فلا احتمال لانتفاء المانع مع بقاء عدم الجزء
المقدم قلت يجوز ان يكون مانع الجزء الثاني مانعا عن الجزء الاول ايضا ومانع الجزء الثالث مانعا عنه وعن الجزئين الاولين وهكذا فلا يلزم
استمرار عدم الجزء المقدم مع انتفاء المانع وان انتفى مانعه الاول بل المانع متحقق غاية الامر انه يلزم تعدد الموانع وهو جائز لا ضير فيه فتدبر
قوله متعاقبة في الحدوث فان حدوث كل من الموانع مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة اذ لو كان حدوث كل من الموانع
سابقا على عدم جزء من اجزاء الحركة لزم خلاف المفروض ولا مرية في ان عدم الاجزاء متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان فكذا تلك الموانع
المقرونة بتلك الاعدام متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان ايضا وما قال الفاضل العراقي من انه لم يظهر من هذا الجواب دفع المنع الاول
انما يدفع المنع الثاني فقط لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب زماني او ذاتي فلا يجري البرهان في ابطاله فمما لا يصغى اليه فتدبر
قوله ولا يضر فيه آه فان الشرط في استحالة التسلسل وجريان برهان التطبيق ليس هو الترتب الذاتي فقط كما زعمه المعترض بل
اعم من الذاتي والزماني وتلك الموانع وان لم يكن فيها الترتب الذاتي لكنه فيها الترتب الزماني فتفكر **قوله** ونسوق البرهان بان
نقول اما ان يكون بازاء كل من مراتب السلسلة الكبرى مرتبة من السلسلة الصغرى فيتساوى الاصغر والاكبر هف ولا فينتهي الصغرى
والكبرى انما زادت عليها بقدر متناه فتكون متناهية ايضا ويجيء التفصيل فانتظر منفتشا **قوله** وان لم تجتمع آه توضيحه على الورود
الجلي انه ان لم تجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل تكون متعاقبة وجودا ايضا ينقضي

المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي ان يكون الحكم بوجوب الخارج بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من المعلول المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية
من المعلول الذي قبل مبدأ الجملة الاولى وبعده وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق ثم احاد الاولى على احاد الثانية وسوق الكلام
فان كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة بعدم جريان برهان التطبيق فيها فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة
هناك فالدليل وان كان جاريا فيه لكن المدعى غير متحقق لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هنا وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية وما الحكم بانه
لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية

فان التطبيق المراد لا يقتضي كون احاد الجملتين ذوات وضع ومادة وكلام الشيخ في طبيعيات النجاة يدل على انه خص هذا البرهان بالماديات
حيث قال بعد بيان هذا البرهان ان هذا الخلف لازم ان اجتمعت الاحاد وترتبت فما في الشمس البازغة من ان هذا البرهان انما يجري في الماديات وقد نقله
صاحبها بالنقل عن الشيخ نعم قطع النظر عن طلب تصحيح النقل هو مما لا ينبغي ان يلتفت اليه واخس اساسا هو القدح فيه وهو ان مجرد بيان ان التطبيق
على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم احد انه يوجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان فان التطبيق لا بد له من امرين فان
قلت تبعا لما حقق العلماء انه يكفي سلسلة واحدة فانا نفرز منها سلسلة اخرى بنقصان احد فيجري البرهان قلت ان الكبرى بعد الافراز
اما ان لم توجد على ما كانت فتعددت لا السلسلة الواحدة فان التطبيق ان بقيت على ما كانت فالكبرى قطعية والصغرى ممنوعة
مستحيلة فتدبر **قوله** لان التطبيق في الوهم آه لا يذهب عليك ان هذا الكلام مع سياقه ظاهر في ان التطبيق امر وهمي ان بسبب تطبيق
احدى الجملتين على بعد الجملة الاخرى تطبق احاد احديهما على احاد الاخرى ما كان بين الاحاد والانطباق قبل تطبيقنا وهذا مخالف للتحقيق السابق
فان النفس لا يقدر على تصور الامور الغير المتناهية تفصيلا حتى يجري عمل الوهم فيها والعلم الاجمالي لا يكفي اذ ليس فيه تعدد ولا امتياز
قدرة الوهم تحصيل الانطباق بين الاحاد في الخارج الا ترى انا لو توهمنا الانطباق في الامرين الغير المتطابقين فلا يصيران متطابقين بمجرد
اعمال الوهم والامر في تاويل العبارة هين فعليك بالتدبر **قوله** بل العقل بمعونة الوهم آه فان قلت ان الوهم قوة في الدماغ كلها الا
الاخص بها هو آخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك بها المعاني الجزئية التي لا تدرك بالحواس الظاهرة الموجودة في المحسوسات وبرهان التطبيق
يجري في المحسوسات بالحواس الظاهرة والمحسوسات بالحواس الباطنة بل في المجردات عن المادة ايضا على راي الشيخ وقد مر فالتخصيص
بالوهم ليس بسديد قلت ان المراد بالوهم القوة الحسية مطلقا والحوادث لا تكون الا اجساما او جسمانيات وادراكها بمعونة القوة الحسية
هذا ما قيل فتفكر **قوله** وسوق الكلام آه على ما مر منا تقريره فتذكره **قوله** فان كان تجويزهم اي تجويز الحكماء والغرض من هذا الكلام
بيان فساد قول الحكماء من ان البراهين غير جارية في المتعاقبات والتسلسل فيها جائز **قوله** بناء آه دليل لعدم جريان الدليل **قوله** فقد ظهر
فساده من ان التطبيق يحصل في الامور المتعاقبة ايضا **قوله** وان كان ذلك اي تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة **قوله** فالدليل وان
كان آه يعني ان البرهان وان كان جاريا في الامور الغير المتناهية المتعاقبة الا ان المدعى وهو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية غير متحقق
فان السلسلة الغير المتناهية المتعاقبة غير موجودة لان الموجود منها ليس الا واحدا في كل زمان **قوله** فيرد عليه آه حاصله ان المدعى
هو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء كان في آن او في زمان واحد او في ازمنة متعاقبة بل في الدهر ايضا وتخلف

فلا يعرض له التقدم والتأخر نظرا الى ذوات الاجزاء بل بواسطة ذلك الغير فيكون التقدم والتأخر بالعرض لا بالذات فظهر من ذلك ان شيئا مع

شيء كميته ذلك الغير بالذات اما الاتصال فلانه مبني على ان [illegible] بطلان الجزء الذي لا يتجزى فيكون متصلا

فان الاتصال مبني على بطلان الجزء الذي لا يتجزى على ما تقرر في الحكمة وبعض اجزائها يتقدم على البعض وتنطبق هي على المسافة

المتصلة لو توهمنا عليها وعلى ذلك الامر الغير [illegible] اي انقسامها بحسب انقسامه فيكون ذلك الامر متصلا ايضا اذ لا انطباق بين متصل ومنفصل

واذا ثبت انه كم متصل فنقول هو امر غير قار [illegible] بالذات لانه لو كان قارا لما صح الحكم بتقدم طوفان نوح على بعثة

نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان الطوفان ما كان مع ما صدق عليه بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ان الطوفان [illegible] بجزء متقدم من الزمان

وذلك البعثة [illegible] بجزء [illegible] فهذا المتقدم والمتأخر على تقدير القرار لم يكن الحكم بتقدم الطوفان على البعثة وبالجملة لما ثبت

ان ذلك الامر كم متصل غير قار فيكون مقدار الشيء ولا يجوز ان يكون هذا الشيء قارا [illegible] الشيء بدون مقداره فيكون هذا الشيء غير قار

وهو الحركة فيكون ذلك الامر مقدار الحركة فان اختلج في صدرك ان الشيء الغير القار الذي يكون محلا لذلك ليس منحصرا في الحركة فان مقولة

الفعل والانفعال ايضا غير قار [illegible] يعبر عنهما بان يفعل وان ينفعل فكيف يحكم بانه مقدار الحركة كما في الحواشي القديمة فيزاح

بان ليس الغرض ههنا خصوص الحركة وانحصار الغير القار في الحركة بل الغرض ان ذلك الامر لا بد له من شيء غير قار يكون ذلك الامر

مقدارا له فيكون ذلك الشيء محلا لذلك الامر سواء كان حركة او غيرها فذكر الحركة ههنا تمثيل وبالجملة لما كان هذا الشيء غير قار فلا يكون جوهرا

فان الجوهر لا تدريج فيه بل [illegible] الانتقال [illegible] بحيث الحركة والكون والفساد فيكون هذا الشيء عرضا فلا بد له من محل [illegible]

التسلسل [illegible] المحل [illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible] العرض [illegible]

[illegible] الى غير النهاية [illegible]

[illegible] المتحرك [illegible]

[illegible] قوله [illegible] عليه [illegible] من النوع المراد [illegible] على بيان [illegible]

فان اراد [illegible] في رسالة [illegible]

[illegible] قال الفاضل اللاهوري في توجيهه [illegible]

[illegible] في الاوضاع الفلكية [illegible]

[illegible] المتحرك [illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الفاضل [illegible]

[illegible] المتحرك الشخصي [illegible] غير قار [illegible]

فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بالقالب تكافي في وجود الممكن اذ حين فرض تحقق كافية لزم قدم الممكن ... من تعلقها لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانتقال الكلام الى سبب هذا التعلق يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة قلنا نختار بان التعلق امر عدمي لا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع

قوله فان قيل آه لما استدل آخر هذا من الشبهة ويسمى تقدما ذاتيا وتسمى سوى الشهوة التقدم من آخر نحو الزمان على تقدم الواجب فليس اذ وليس على قدم الممكن بعد تسليم ان العلة التامة مختارة واختيار ان الارادة العلة متعلقة في الازل بوجوده كما كان الاستدلال الاول على اختيار ان العلة التامة موجبة اورد ما هو مبني تقرير الجواب المصدر بقوله وقد يقال آه من ان الارادة الازلية القديمة متعلقة بوجود الحوادث الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا في طرف الماضي فان قلت لما كان قوله وقد يقال آه تقريرا آخر للجواب الثاني وقد تقرر في ذيل الجواب الثاني ان تعلق الارادة ازلي فما وجه الترديد ههنا في التعلق بانه حادث او قديم قلت ان حديث ازلية التعلق وان كان مذكورا سابقا في التقرير الاول من الجواب الثاني لكن بعدم تعرضه ههنا في التقرير الآخر له ذكره ورده بين الحدوث والقدم ولا ضير فيه ما قال الفاضل القراباغي بعد اختيار ان قوله وقد يقال آه نقض باختيار الشق الاول من الترديد الاول كما قدمنا ما له وما عليه من ان حاصل قوله فان قيل آه ان الوقت اما ان يكون مما لابد منه في وجود الحادث ام لا فان كان الاول لزم خلاف المفروض فانا فرضنا ان جميع ما لابد منه حاصل في الازل مع انا نقل الكلام اليه ايضا فيفضي العجب فانه لا اثر في كلام الشارح ههنا من حديث الوقت فضلا عن السؤال عنه وانما وقع التعرض ههنا من حديث التعلق والارادة الازلية فتفكر **قوله** حتى يلزم التسلسل او حدوث المعلول بدون تمام العلة **قوله** فقد اجيب عنه تارة آه تارة بما من ان التعلق ازلي ولا يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فان القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت بوجوده في وقت ما فلا يوجد الا فيه فعدل تارة محذوف وحذفه جائز عند قيام القرينة وانسباق الذهن اليه فلا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان لفظ تارة يقتضي ان يكون لهذا الايراد جواب آخر ولا يلزم ان يكون مذكورا في الكتاب ايضا **قوله** بان التعلق آه جواب باختيار ان التعلق حادث **قوله** فلا يحتاج آه المقصود من هذا المنع منع الاحتياج الى العلة مطلقا ومن المنع الثاني الآتي منع الاحتياج الى علة موجودة **قوله** غير ممتنع ههنا بحثان الاول ان التسلسل وان كان غير ممتنع لكنه لا يفيد في هذا المقام فان سلسلة الحوادث في حكم حادث واحد فكما ان الحادث الواحد لا يرتبط مع القديم كذلك الغير المتناهي لا يرتبط مع القديم فكيف تخصيص سلسلة المعلولات الغير المتناهية بهذا اليوم مثلا وبهذا ما اورده الفاضل القراباغي وفيه انه لم لا يجوز ان يكون حدوث التعلقات تعاقبا فتلك التعلقات كل منها حادث لكن بعدم تناهيها وكونها متعاقبة تكون واسطة في ربط الحادث بالقديم فان قلت تبعا لما قال الفاضل الجلبي ان التعلقات تتمة لعلة الحادث فيجتمع تلك التعلقات مع المعلول في زمان وجوده فكيف يتصور تعاقبها قلت ان اردتم بكون التعلق تتمة انه يجامع ويستلزم وجوده وجود معلوله فمسلم وان اردتم ان المعلول لا يحتاج بعده الى امر آخر سواء اجتمع مع المعلول وجودا او لا فغير مسلم كونه تتمة بهذا المعنى تعاقبها فان قلت لو كانت التعلقات حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو باطل قلت هي امور انتزاعية والمتكلمون لا يبالون بكونه سبحانه محلا للانتزاعيات كما قال الشارح في انموذج العلوم والثاني ان التسلسل في الاعتباريات انما يجوز لان للذهن ان لا يقصد على اعتبار الامور الغير المتناهية فتنقطع

وقد يقال المهم في وقت من الاوقات بلغوا الى هذا العدد وان زاد والو نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد

بها تكون في جميع الاوقات بعد بعد وشها على هذا العدد ولا تتجاوز عنه واما الاختلاف بين الشافعية والحنفية في مسئلة التكوين وغيرها فليس مما يوجب التكفير او التفسيق ومن ههنا انكشف لديك ان هذا الجواب باختيار الشق الثالث فما توهم من اطلاق لفظ الاصول من ان الجواب باختيار الشق الاول فتوهم بعيد عن الصواب ولا يبعد ان يقال انا نختار الشق الاول ونقول انه لم يقم الدليل على ان الاصول بالمعنى المذكور في التوهم يستحيل ازدياده لم لا يجوز ان تصل الى هذا العدد والى يوم الحساب وايضا ان الظاهر ان المراد اعم من فرق الانس والجن فانه صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى الثقلين بل الى كافة الخلق فاصول الفرق من الانس وان كانت اقل ولكن الاصول من الانس والجن لعلها تصل الى هذا العدد فتفكر **قوله** وقد يقال الخ جواب عن التوهم باختيار الشق الاول والحاصل ان المراد اصول المذاهب ومراد الحديث ان الامة يبلغون الى هذا العدد في وقت ما وان زادوا عليه بعد الوصول اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات ولو حمل هذا الجواب على اختيار الشق الثاني فلا يصح ما في سياق الحديث من ان الكل في النار الا واحدة لان الناجية ايضا افترقت الى فرق وان التزم انه لعله لم يكن الناجية مفترقة الى فرق عند تحقق هذا العدد فلا يخفى بعده فتجويز الفاضل القرابادي انه جواب باختيار كل من شقي الترديد في التوهم لا يخلو عن قبح فان قلت لما جاز الزيادة على هذا العدد والنقصان عنه فلم اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا العدد دون الزائد والناقص قلت اما لان زمان بقاء هذا العدد يكون اكثر من زمان بقاء مراتب الزيادة والنقصان فالاكثرية هو المرجح للاخبار وتحقيقه انه ينافي ما قال الشارح وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات فان المستفاد من هذا القول ان الزيادة او النقصان في اكثر الاوقات لا ان بقاء هذا العدد في اكثر الاوقات وان اختلج ان معنى هذا القول ان الزيادة والنقصان معا اوقاتهما اكثر من اوقات هذا العدد وهذا لا ينافي كون اوقات هذا العدد اكثر من اوقات الزائد فقط ومن اوقات الناقص فقط ازيح بان هذا المعنى يابا عنه كلمة او كما لا يخفى واما لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ينطق بالوحي فجاز انه علمه الله تعالى في ذلك الوقت لو بالوحي بوصولهم الى هذا العدد وسكت عن غيره لمصلحة لا يعلمها الا هو فاخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذا العدد دون غيره ومن ههنا اندفع ما توهم انه يبقى الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات انتهى **قوله** وان زادوا الخ في الحاشية الكمالية ان التوهم والجواب مبنيان على حمل ثلث وسبعين على المعنى العددي لا على الكثرة فسوق الحديث لبيان منتهى كثرة الفرق بان لا يتجاوز عنه فكيف يتصور الزيادة على هذا العدد فلا يناسب عطف قوله وان زادوا وفيه انه لا يلزم من حمل ثلث وسبعين على معناه العددي لا على الكثرة كونه بيان منتهى الكثرة فمن اين يجوز ان يكون الاخبار بهذا العدد المعين لورود الوحي به لا لانه منتهى الكثرة ودعوى السوق ممنوعة فتجويز الزيادة عليه وتعليل الكلام وجهالة اصله قائل فيه **قوله** من حيث الاعتقاد يعني انهم افترقوا في العقائد واخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى يوجب هلاك اثنين وسبعين ونجاة الواحدة ههنا بحثان الاول انه لا حاجة الى هذا التقييد ولا قرينة عليه فان معنى الحديث ان جميع الفرق تدخل النار في الجملة الا واحدة وهي التي تكون على طريقة النبي

كان النبي صلى الله عليه وسلم عليها واصحابه والظاهر في ... النقض ممنوع لان من كان على طريقة النبي واصحابه عليهم السلام لم يكن صاحب ...

مع التوهم الحسن الخلخالي

ولقد اكثر جيل من [illegible] بالتحقيق وهو الشاذ [illegible] المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف

[illegible] من الموضوعات [illegible] من المسلمين [illegible] على ان [illegible] به كما [illegible] ثم [illegible] ما يعلم به الله

[illegible] بالذات بالعدم [illegible] مسبوق [illegible] الفاضل

ذاتيا [illegible] ما فصلناها في شرح التجريد [illegible] انه لا يتم [illegible] والتقدم الذاتي

المحتاج [illegible] المحتاج واذا كان [illegible] على وجه [illegible] المسبوق [illegible] ان يكون جزءا من علته التامة قطعا

الاصطلاحي انه كان بعضها كذلك قوله لذلك نسبه آه اي لاجل ان الاجماع بهذا المعنى اللغوي نسبه الى طائفة مخصوصة فان الاجماع الاصطلاحي الاتفاق

نسبة وليس مراد الشيخ ان نسبة الاجماع الاصطلاحي الى الطائفة المخصوصة لا تصح [illegible] الفاضل القراباغي من ان النسبة الى الطائفة المخصوصة وهم

من المحدثين لا تدل على ان ليس المراد الاجماع المصطلح لجواز ان يكون السلف من المحدثين جميع اهل الحل والعقد في زمانهم فينعقد الاجماع باتفاقهم انتهى قوله

من الصحيح آه قال الشيخ المحدث عبد الحق الدهلوي رح الشاذ في الاصطلاح ما روي مخالفا لما رواه الثقات فان لم يكن [illegible] ثقة فهو مردود وان كانوا

ثقة فسبيله الترجيح بمزيد حفظ وضبط او كثرة عدد ووجوه آخر من الترجيحات فالراجح يسمى محفوظا والمرجوح شاذا والمعلل بفتح اللام اسنادا فيه علل واسباب

غامضة خفية قادحة في الصحة يتنبه بها الحذاق المهرة من اهل هذا الشان كارسال في الموصول ووقف في المرفوع ونحو ذلك والصحيح ما ثبت

بنقل عدل تام الضبط غير معلل ولا شاذ فان كانت هذه الصفات على وجه الكمال والتمام فهو الصحيح لذاته وان كان فيه نوع قصور ووجد ما يجبر ذلك

القصور من كثرة الطرق فهو الصحيح لغيره وان لم يوجد فهو الحسن لذاته وما فقد فيه الشرائط المعتبرة في الصحيح كلا او بعضا فهو الضعيف والضعيف ان تعدد

طرقه وانجبر ضعفه يسمى حسنا لغيره قوله ما يعلم الشيء فيه ايماء الى ان العالم مشتق من العلم لا العلامة قوله كالخاتم آه قيل قياس العالم على الخاتم

[illegible] اطلاق العالم على شخص [illegible] كما ان الخاتم يطلق عليه [illegible] لا يقال عالم زيد وفيه ان التشبيه انما هو في مجرد كونه اسم آلة لا في جميع الاحكام

فتدبر قوله ما يعلم به اي جنس ما يعلم به الصانع من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى المؤثر القديم لذاته تدل على وجوده ثم العالم

يطلق على المجموع كما هو الشائع وعلى كل جنس منها فيقال عالم الحيوان وعالم النبات الى غير ذلك ولا يطلق على كل فرد من الافراد فلا يقال عالم زيد فهو موضوع

للقدر المشترك بين المجموع وكل جنس [illegible] وقيل انه اسم موضوع للقدر المشترك بين كل جنس من اجناس ذوي العقول [illegible] بين كل الاجناس

فيقال عالم الانس وعالم الجن وعالم الملك قوله ما سوى ذاته وصفاته آه المراد بها الحقيقي الموجود والمراد بالصفات الصفات الثبوتية القديمة فانها المتبادر

فخرجت عن العالم واما الصفات الاضافية او السلبية فيخرج عن قيد الموجود فتدبر قوله فصلنا آه اي [illegible] لانه نقل الشيخ هنا كلام الشيخ

الرئيس حيث قال في الفصل الثاني من المقالة [illegible] من الهيات الشفا بعد ما ذكر ان كل معلول بعلة من المعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون

ايسا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات

فان اطلق اسم المحدث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا انتهى [illegible] ما اورده الشيخ في [illegible]

شرح التجريد [illegible] لا يلزم [illegible] ان المعلول في نفسه ان يكون ليسا فان الممكن محتاج في كلا الطرفين الى العلة كما انه ليس له في نفسه ان

يكون ايسا كذلك ليس له في نفسه ان يكون ليسا [illegible] قال الفاضل القراباغي من ان [illegible] التقدم على الوجود والتقدم بالذات [illegible] من العلة

وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فنطبق السلسلة المبتدءة من الواحد على السلسلة المبتدءة مما فوقه

فان قلت انما يلزم ما ذكرتم لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس من ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد

التي هي اقل منه فان تركب العشرة مثلا من الاربعة والستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين وغيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركبه

منها جميعا فيلزم ان يكون الاجزاء الصحاح متساوية متعددة في تمام ماهية شيء واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها وهو المطلوب اذ بطل الاول

من انه يتحد الصحاح يعدها المجموع عشرة او يعدها العشرة ويصير الكل عشرة وليس ان التسعة صارت عشرة بل التسعة باقية وليس ان معروض التسعة صار معروض

العشرة بل معروض التسعة جزء من معروض التسعة فتامل **قوله** اي وحينئذ لا يبقى في اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية تفاوت بينهما لم اعلم

الفرق بين التقريرين فان الترتيب بين المجموعات في التقرير الاول ثبت بالذات وفي التقرير الثاني بالعارض وهو العدد والثاني

ان التسلسل الموجب على التقرير الاول تسلسل في جانب العلل فان المجموع الثاني موقوف عليه المجموع الاول وكذا المجموع الثالث موقوف عليه المجموع

الثاني وهكذا وعلى التقرير الثاني تسلسل في جانب المعلولات فان الاثنين معلول الواحد والثالث معلول الاثنين وهكذا وكانه تنبيه الى الشبهة

على ما هو المشهور من الحكماء من ان البرهان انما يبطل التسلسل في العلل لا التسلسل في المعلولات قال السيد الباقر في تقويماته ان حكم التناهي

بالبرهان انما هو في سلسلة العلل دون المعلولات فلكونهم اشترطوا في جريان البرهان الترتب والاجتماع والمعلول يجب تاخره عن مرتبة وجود العلة

لا الاجتماع معه في جانب العلة ليس كذلك فان الوجود والعلة متقدم على وجود المعلول فيصح ان العلل المترتبة المتصاعدة لا الى نهاية مجتمعة الحصول

مع المعلول الاخير على ما افاده جدي الاكمل المحقق الدواني قدس سره انه قد صرح في مواضع من كتبه التقويم وغيره بان الاجتماع الدهري كاف

في اجراء البرهان عليه يعني انها في المتعاقبات الماضية والاجتماع الدهري بين العلل والمعلولات ضروري فهذا القدر كاف لاجراء البرهان

فتدبر ثم التفاوت الثالث ان الكلام في التقرير الاول في المجموعات التي هي مجموعات المعدودات وفي التقرير الثاني في مجموعات هي نفس الاعداد

والرابع ان الاول في التقرير الاول جملة كل ما بعد ما من الجمل الباقية وكذا الثاني فيه جملة كل ما بعده وهكذا والاول في التقرير الثاني جملة هي

اول جزء من الثاني والثاني جملة هي جزء من الثالث وهكذا فتفكر **قوله** انما يلزم ما ذكرتم اه ظاهر الكلام يقتضي ان المراد بما ذكرتم هو تحقق

الواحد والاثنين والثلثة وغيرها انما يلزم لو تركب العدد من الاعداد التي تحته وفيه نظر فان العدد سواء تركب من الاعداد التحتانية او لا

يتحقق الواحد والاثنان والثلثة وغيرها فالمراد ان الترتيب بالطبع بين المجموعات سواء كانت اعدادا او معدودات انما يلزم لو تركب

المجموع من الاعداد التحتانية اذ لو كانت اعدادا فظاهر واذا كانت معدودات فلان المجموع الثاني لا يكون موقوفا عليه للمجموع

الاول وجزء له اذ لا يتحقق جزئية العدد المعارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية من الاعراض

الذاتية لكم ومن مباحثه لكن قال الشارح فان قلت اه اعتراض على التقريرين السابقين وليس مختصا بتقرير الشيخ **قوله**

كما اشتهر عن ارسطاطاليس كما نقل انه كتب الى بعض تلامذته بالتوضيح انه لا تظن ان الستة الوحدانية عرضت او لا ثلثة من وحدات ثم ثلثة

وحدات ثم ثلثة ثم حصلت من مجموع العددين بعد عروض الستة الوحدانية الاخرى ستة بل الستة حاصلة من اجتماع وحدات مخصوصة عرضت

لها حقيقة وحدانية مرة واحدة فالعدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التحتانية واستدلوا عليه بوجوه منها ان وحدات

ولاقدح في هذا الدليل لامكان اختيار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلنا في بعض مسائلنا فعلم ان المستند الاقل جزء من المستند الاكثر

الاعداد جنسيه و بحاسس ان الكلام ليس في تقدير استحالة الدور فاي فساد في علية الشيء لنفسه اذ علاوة كيف يجوز ان علية الشيء لنفسه او لعلة والدور لا ممتنع بل مستلزم لعدم استحالة الثاني بدون الاول فتامل السادس انه ما ذا اريد بالعلة ان اريد بها العلة التامة فنختار ان العلة التامة للمجموع نفسه فان قلت شان العلة ان تكون متقدمة على المعلول فكيف يكون العلة التامة للمجموع نفسه قلت تقدم العلة التامة على المعلول ممنوع انما المتقدم على المعلول كل جزء من اجزاء العلة التامة ولا يلزم من تقدم كل جزء تقدم الكل فتدبر فان قلت الممكن لا يجب له الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلو كان ممكن ما علة تامة لنفسه كان الايجاب فان الوجود يكون واجبا نظرا الى ذات العلة التامة قلت مسلوب الامكان هو الاقتصار الى العلة الفاعلية الموجبة للوجود والمفيدة له فلا يلزم كون الممكن واجبا والممكن علة تامة لنفسه وان اريد بها العلة الفاعلة فنقول ليس للمجموع فاعل مستقل سوى فواعل اجزائه فمجموع فواعل الاجزاء فاعل المجموع ولما كان ههنا كل جزء فاعلا للآخر فنختار ان علة المجموع جزءه وهو مجموع الفواعل التي هي مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منه الا المعلول البحت فان قلت هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلول ايضا فلا يتصور فان كل جزء من الاجزاء فاعل ح فلا بد ان يكون فاعل المجموع ح خارجا عنه ولا يتصور ان يكون جزء من الاجزاء فاعل المجموع قلت ان التسلسل في جانب العلل على تقدير عدم الواجب لازم ضرورة واما التسلسل في جانب المعلول فليس بموجود بالفعل على انه لو تحقق ففاعل المجموع فواعل الاجزاء ولما كان ح كل جزء فاعلا ومفعولا من دون انقطاع من الطرفين فلا يبعد ان يلتزم بان المجموع فاعل لنفسه فان مآله الى فاعلية بعض اجزاء المجموع لبعضها وقد اختار الشارح في دفع ذلك البرهان ان المجموع مستند الى جزئه حيث قال في الرسالة القديمة لاثبات الواجب انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله مرتبة الى غير النهاية وقد اشار الشارح اليه ههنا بقوله ولا قدح في هذا الدليل آه وانما اختار الشارح هذا من بين الايراد السادس لكونه عمدة من الشق الآخر وثانيا ان هذا البرهان مبني على امرين الاول وجود المجموع اذ لو لم يكن للمجموع وجود فلا وجه لطلب العلة له كذا قال الشارح في انموذج العلوم والثاني جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر فلا ينحصر الخارج عن المجموع الكل في الواجب بل يكون مجموع الاجزاء سوى المعلول الاخير مثلا ايضا خارجا من المجموع الكل لعدم جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فالمشار اليه بقول الشارح هنا كما في اكثر النسخ والمرجع لقوله وعليه كما في بعض النسخ يحتمل ان يكون الوجود ويحتمل ان يكون الجزئية الا ان لفظ هذا يرجح الاشارة الى الجزئية ولفظ عليه يرجح كون المرجع الوجود وكل ذلك للتبادر كما قد مر في القول السابق **قوله** ولا قدح في هذا الدليل آه قال بعض الافاضل آخذا مما قال خاتم العلماء على حصر القدح منع جلي بانا لا نسلم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء وانما يكون للمجموع وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجدة انتهى اقول هذا المنع قدح على البرهان وقد مر منا تقريره وما عني حصر القدح فلا يرد هذا المنع فان الشارح يزعم وجود المجموع ويقول بعد تسليم ان البرهان مبني على وجود المجموع انه لا قدح في هذا الدليل لاثبات آه فاسمع بعيننا عن مثل هذا القدح وهو ولي التوفيق **قوله** فعلم ان المستند الخ لو كان الخ

وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود

في الزمان الثاني وذلك العدم نفسه لا يجوز ان يكون مقتضى ذات الحركة والا لامتنع مع الوجود انتهى ومنها ما اورده الفاضل الاله آبادي من ح لا معنى لانعدام
الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهي قديمة بالشخص باقية ابد الآباد عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي تحصل امر غير قار الذات حاصل في
الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذا عرض لها القسمة في الوهم فليس لها اجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها انتهى وفيه ان هذا غفلة عما
ذهب اليه المحققون فانهم قالوا ان الحركة القطعية امر غير قار موجود في الخارج كما قد مر ومنها ما اورده بعض الافاضل من ان ذات الحركة
لو كانت علة للعدم لزم من انتفاء الحركة وجودها فان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فلو انتفت الحركة انتفى عدمها فيتحقق وجودها
ومنها ما اورده ذلك البعض من ان الحركة غير قارة والعدم قار فكيف يكون الغير القار علة للقار ويرد عليهما ما قد سبق من ان علية
الحركة باعتبار الوجود الذهني والحركة بهذا الاعتبار ازلية ابدية قارة فلا يلزم القدح ومنها انه لو جاز كون العدم اللاحق للحركة لذاتها
لجاز ان يكون وجودها السابق ايضا لذاتها فتكون الحركة واجبة الوجود وفيه انه لا يلزم من كون الشيء باعتبار وجوده الذهني علة
لوجوده الخارجي كونه واجب الوجود فتامل ومنها ان ذات الحركة لو كانت علة لعدمها اللاحق لما كانت ممكنة فان الممكن ما يكون
متساوي الطرفين نظرا الى الذات وفيه ان التساوي المعتبر في الامكان هو باعتبار مطلق الوجود والسلب لا باعتبار السلب الخاص او الوجود
الخاص ومنها ما قال الفاضل الاله آبادي من ان الامكان اما ان يكون مما يتوقف عليه الشيء ولا يتم الايجاد بدونه ففي الزمان الثاني لما
صارت الحركة ممتنعة لذاتها انتفى الامكان فيستند عدم الحركة الى عدم العلة لا يحتاج الى علة حادثة او لا يكون كذلك بل يصح الايجاد بدونه
فما وجه عدم الحركة مع وجود العلة التامة وفيه ان الوجه امتناعها لذاتها فلا يؤثر وجودها بقاء العلة التامة فتامل جدا والثاني ان علة عدم
الجزء هي علة الوجود لا امر آخر فان المعلول غير قار فما يقتضي وجوده يقتضي عدمه بعد وجوده فالفاعل يقتضي الوجود في الزمان الاول
ويمتنع عن استمراره ولا استبعاد فيه الا ترى ان المعد باعتبار اصل وجوده يتوقف عليه وجود المعلول وباعتبار استمراره يمتنع عنه
وما قال الفاضل الجائسي من انه يلزم على هذا التقدير تحقق العدم حال الوجود لوجود الفاعل وامتناع التخلف فمما لا معنى له
والثالث ان تلك الاجزاء للحركة امور مفروضة فلا تحتاج الى علة ويمكن ان يقال انها ليست فرضية اختراعية والا لم تصلح للارتباط
بين الجواب وبين التقسيم فكانت امورا واقعية فتحتاج الى العلة هذا وقد بقي بعد خبايا في زوايا الكلام لو اتيت بها لخرج التعليق عن
حسن النظام **قوله** اما امر موجود يجب ان يعلم ان الامر الموجود اعم من ان يكون موجودا حقيقة او مستلزما للامر الموجود كعدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع اليه يومي ما سيأتي في الحاصل الآتي ويرد ههنا امور الاول ان هذا الامر الموجود يجوز ان يكون هو الجزء الاول لكن
الحركة لا امر آخر وفيه ان الجزء الاول من الحركة وجودا وعدما علة معدة للجزء الثاني وجودا فكيف يكون علة لعدمه والثاني ان العلة
يجوز ان يكون عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود بوجوده كالامكان فان عدمه يستلزم الوجوب او الامتناع وكلاهما
من الامور الاعتبارية فعدم جزء من الحركة لعدم الامكان المستلزم للوجوب او الامتناع في حال وجوده يلزم ان تحقق الامكان
وهو ايضا من الامور الاعتبارية فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ويمكن ان يقال ان المراد بالامر الموجود اعم من ان يكون

اعالي على بطلان التسلسل من جانب المعلول بحيث يكون ما فوق كل معلول لا الى نهاية فلا يجري في الحوادث الا في الماضي الخارج لانه مستقبل فيه غير متناهية

المتضائفين وقد يستشكل على هذا البرهان بوجوه الاول ما ذكره مرزا جان الشيرازي في حاشيته على شرح التجريد وتقريره ان العلية والمعلولية امران
انتزاعيان لا تقرر لهما في الخارج اصلا واما في الذهن فلا يتصور لا تناهيهما فيه تفصيلا لان الذهن لا يقدر على تفصيل الامور الغير المتناهية اما التصور
الاجمالي للذهن فلا امتياز فيه ولا تعدد وبالجملة لا يتصور لا تناهي العليات والمعلوليات حتى يجري البرهان فيهما وانما هي في موصوفاتهما اي
ذوات العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة اي حيثية العلية والمعلولية فلا يجري البرهان لعدم التضائف ثم ان اعتبر تناهيها فالكلام فيها كالكلام فان تلك الاضافة امر
امران انتزاعيان ليس لهما في الخارج وجود ولا في الذهن تفصيلا الى لا نهاية واما الاجمالي فليس فيه امتياز على نحو ما مر آنفا وفيه ان العلية والمعلولية ليسا امرين
اختراعيين بل هما انتزاعيان لهما منشأ انتزاع اي ذات العلة والمعلول وذوات العلل والمعلولات ذوات متقررة في حاق الواقع
ونفس الامر ونعتبر الاضافة فيها الا انه يكون الاضافة جزءا حتى تصير تلك الذوات امورا غير موجودة في الخارج بل انه يكون الاضافة في
الملاحظة فاذا كانت تلك الذوات غير متناهية فيجري البرهان بان نقول ان ما فوق المعلول الاخير منشأ لانتزاع العلية والمعلولية معا
والمعلول الاخير منشأ لانتزاع المعلولية فقط فيلزم زيادة منشأ المعلولية على منشأ العلية بعدد واحد والتساوي كما يجب في العلية والمعلولية
يجب في منشأيهما ايضا فتم البرهان فافهم والثاني ان هذا البرهان كما انه جار في الماضي كذلك هو جار في المستقبل ايضا لكونهما غير متناهيين
في الوجود التدريجي بلا فرق مع ان عدم تناهي الاستقبال مسلم عند المتكلمين وفيه ان عدم تناهي الاستقبال عند المتكلمين بمعنى لا
غير المتناهي بالا تقفي بمعنى حقيقة فان كل ما يخرج من القوة الى الفعل متناه وليس ان غير المتناهي الاستقبالي يوجد بالفعل
ولو على التدريج فانه مستحيل عند المتكلمين والثالث ان لزوم وجود المعلولية بدون العلية لفرض انقطاع السلسلة عن الآتي
وهو مستحيل لابدية العالم عندهم كالجنة والنار وسكانهما وغيرهم الا ترى كلما اكل او شارب فان المستقبلين قاطبة اتفقوا عليه فيكون
المعلول الاخير علة لما بعده فلا ضير فافهم **قوله** لما اذا كان من الجانبين آه اعلم ان الفلاسفة قالوا ان الزمان وما يقع فيه من الزمانيات لها
وجود بالنسبة الى الله وبحسب النظر الى الواقع وحضوره عنده ولقوه وهذان الوجودان متغايران بالاعتبار ففي الاعتبار الاول يتحقق التجدد
والتصرم والتقضي في الزمانيات فبذلك الاعتبار غير مجتمعة والامور الغير المتناهية منها وجدت في جانب الماضي تدريجا وبالنظر الى
الاستقبال يكون اللاتناهي بمعنى لا تقف عند حد كما هو عند المتكلمين لا بمعنى اللاتناهي الكمي المتحقق بالفعل فانها بعد لم تخرج الى الفعل
الا التناهي منها ففي الاعتبار الثاني لا تجدد ولا تعاقب ولا تصرم والزمان والزمانيات باجمعها موجودة معا غير متناهية بالفعل من
الجانبين وثانيا ان هذا الدليل يعني في زعم الشارح على ما حكما به كاف لابطال الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت باعتبار
التجدد والزماني بالنظر الى الواقع او باعتبار الوجود الواقعي الدهري وسواء كانت مجتمعة او متعاقبة فحاصل التوهم ان هذا الدليل انما يدل
على بطلان التسلسل في جانب المبدأ في الجانب الماضي كما في الاعتبار الاول واما اذا كان عدم التناهي من الجانبين كما في الاعتبار
الثاني وهو المشهور بالاثبات للحكماء فلا يجري هذا الدليل فيه فان كل ما هو مسبوق فله سابقية فلا يوجد في هذه السلسلة مسبوقية محضة
حتى يستخرج بانها علية محضة في صدد التضائف بلا شك فلا يظهر الخلف حاصل ما قال الشارح في دفع

من اصول الحكمة عند هو استدل الفلاسفة على قدم العالم بانه لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه

ومن ما شنع في هذا المقام ان الفلاسفة كثيرا ما يتحيرون في مسائل لا يسيل لعلم الجزم كما قالوا في كائنات الجو في حالة عجزهم اهلها وما بكثير ثبوتا

ولكما توقفوا في هذا المعقول فان المحقق الطوسي قال في شرح الاشارات ان الشيخ غير جازم بهذا الاعتقاد فعلى التوقف ليس حجة بالعدم او العدم الفلاسفة

تحترزا بان كل ما ينافي التوقف فيما هو من الاصول هذه الا انه ليست من المهمات المتعلقة بها كما نص عليه المحققون على ان عرفهم ما بكائنات الجو

جزما ليس في المكاشفة ابتداء فانه كيف يحكم فعلا ان سبب المطر مثلا ليس الا ما ذكر في الحكمة الا يمكن ان يكون شيئا آخر فتفكر **قوله** استدل الفلاسفة

على زعمهم هو رفع الايجاب الكلي ثم لا يخفى عليك انه لا ان فهم الدليل من الفلاسفة ينبغي بان يحمل على اثبات قدم ممكن ما اعم من ان يكون قديما بنوعه

او شخصه فيسلم عن بعض القدوح الواردة التي ستجيء من الشيخ ايضا عن القدح بالحادث اليومي الظاهر الورود واما الدلائل المثبتة للقدم الشخصي

فقد ذكرت في موضعها وسند كرسيعضها انشاء الله وقد حمل الفاضل الجلبي قول الشارح على زعمهم على قدم بعض اجزاء العالم بالشخص فلعله زعم ان الدليل

من الفلاسفة الزامي على المتكلمين فان التسلسل عندهم محال مطلقا فخطه عن اكثر الايرادات لكنه يا باه قال في المواقف ان هذه الحجة

عندهم في اثبات مدعاهم فانه يدل على ان هذا الدليل تحقيقي لا الزامي وقد عطف ما يقال ان تقرير الدليل على مذهب الحكماء ان ممكنا ما موجودا كالافلاك مثلا لا بد من مرجح

وهو المساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فجميع ما لا بد منه في وجوده اما ان لا يتوقف وجود ذلك الممكن على امر خارج عنه فيكون كافيا في وجوده

لا يخلو اما ان يكون حاصلا في الازل او لا فعلى الاول يلزم وجود ذلك الممكن في الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة فيثبت قدم ممكن ما

وهو المطلوب وعلى الثاني فحدث ذلك الممكن الذي هو غير حادث امر آخر او بسبب حدوث امر آخر على الاول لا يخلو من ثلث احتمالات الاول ان يتوقف

شيء ما من اجزاء العلة اصلا في الازل وهو باطل لانه غير مراد لان الواجب جل مجده موجود قبل كل ممكن وهو دخيل في وجود كل ممكن يوجب حدوث الممكن

بلا علة وهو محال الثاني ان يوجد بعض اجزاء العلة التامة في الازل مع عدم كفايتها في وجود ذلك الممكن فيلزم وجود الممكن وحدوثه بدون تمام العلة التامة

وهو محال الثالث ان يوجد بعض اجزاء العلة التامة في الازل يكون كافية في وجود ذلك الممكن فيلزم خلاف المفروض فانه اذا كان بعض اجزاء العلة التامة

كافية في وجود ذلك الممكن يكون علة تامة لا بعض اجزائها وايضا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فان بعض الاجزاء الكافية في الازل والممكن ليس

في الازل بل هو حادث ولم يتعرض الشارح الاحتمال الاول لظهور بطلانه ولا الاحتمال الثالث لظهور رجوعه الى الشق الاول من الترديد الاول و

ما توهم من ان حدوث الممكن لو كان من غير حدوث امر آخر فيلزم ... الاحتمالات الاول والثاني ... الشاني فينتقل الكلام

الى ذلك الامر بانه الابد في وجوده من علة كافية ما ازلية او لا على الاول يلزم قدم هذا الامر وعلى الثاني فحدوث ذلك الامر اما من غير حدوث

امر آخر او بسبب حدوث امر آخر على قياس ما مر آنفا وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وثالثا انه يرد على هذا الدليل ايضا ان الاول ما تحقق

الشق الاول من الترديد الاول لا يلزم وجود ذلك الممكن في الازل وان تحقق جميع ما لا بد منه لاستغناء لازم ذلك الممكن فيه ان هذا من قبيل

القول باجتماع النقيضين فلا يسمع الثاني او رد الفاضل اللاهوري من ان اراد بالحدوث الوجود بعد العدم فتختار انه حدوث الممكن

من غير حدوث امر آخر ولا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته لجواز ان يكون من تمام علته امر اعتباري متجدد وان اراد به معنى التجدد فتختار انه

حدث الممكن بسبب حدوث امر آخر ولا يلزم التسلسل المحال لكونه في الامور الاعتبارية بل نقول التسلسل غير لازم لجواز ان يكون في ذلك الامر

قوله استدل الفلاسفة على زعمهم هو قدم بعض اجزاء العالم بالشخص ... ان ما يتوقف الممكن في وجوده على تمام ما لا بد منه في الازل ... لزم وجود الممكن في الازل لوجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة التامة فرض انتفاء الممكن بانتفاء الامر ... الوجود ... ما فيه بجواز انتفاء المعلول في الازل بانتفاء

رد الفاضل اللاهوري ...

قلنا ان اردتم انه متمم لعلة تحققه في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم منه احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على الصفة المعينة كالطول مثلا او القصر يجعل المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا الفاعل المختار يوجد الحادث في وقت معين لو يتصور لكونه حادثا فيه والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته

قوله قلنا ان اردتم انه آه توضيحه انا نختار شقا من شقي الترديد على تقدير وشقا آخر على تقدير آخر ونستفسر ما ذا اردتم ان اردتم ان التعلق الازلي متمم لعلة الوجود الازلي او لعلة مطلق الوجود الماخوذ في الدليل فالامر ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده اللايزالي فنختار انه كذلك لكنه لا يلزم منه ازليته لان التعلق الازلي ليس متمما لعلة وجوده الازلي ولا يلزم الاحتياج الى امر آخر فان هذا التعلق الازلي يكفي في الوجود اللايزالي ومن ههنا ظهر لك ان بين الجوابين للامام الثاني بونا بعيدا فان محصل الاول اختيار ان علة مطلق الوجود متحققة في الازل والمعلول ليس بازلي لعدم مقتضية الازلية ومحصل الثاني اختيار ان علة مطلق الوجود ليست متحققة في الازل بل علة الوجود اللايزالي متحققة في الازل فالمعلول انما يوجد في اللايزال لا في الازل فما قال الفاضل القرا باغي من ان هذا الجواب يرجع بالآخرة الى اختيار الشق الاول من الترديد الاول كما كان في الجواب الاول لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث وهو الوجود فيما لا يزال وقد سلم تحقق علته في الازل في كلا الجوابين ففيه ان بين الجوابين بونا بعيدا فلا انجرار مع ان الكلام في الدليل ليس في الوجود اللايزالي بل في مطلق الوجود على ما قد عرفت .

والافاضل يشيرون كالحيارى في الصحارى في دفع ما قال الفاضل القرا باغي فالفاضل الجانسي قال ان نحو تعلق الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فلا انجرار فان مدار هذا الجواب الثاني على حدوث امر اعتباري وهو نحو التعلق فلا يلزم التسلسل لا حدوث الممكن بدون تمام العلة اذ قد حدثت علة حدوثه وهو نحو التعلق وفيه ان هذا توجيه لكلام القائل بما لا يرضى به قائله فان الشارح يعترف بازلية التعلق وبين نحو التعلق عنده حادثا كيف لو كان نحو التعلق عنده حادثا لما قال ولا يلزم منه ازليته ولا احتياجه الى امر آخر آه فان الاحتياج على تقدير حدوث نحو التعلق لا يتصور انكاره فتدبر وقال بعض الافاضل ان للوجود المطلق العري عن قيد الازلي واللايزالي تشخصين تشخص ازلي وتشخص لايزالي فالجواب باختيار الشق الاول باعتبار الشق اللايزالي وباختيار الشق الثاني باعتبار التشخص الازلي فان العلة بالنسبة الى اللايزالي حاصلة في الازل وبالنسبة الى الازلي غير حاصلة فيه فليس الجواب باختيار الاول عين الجواب باختيار الثاني وفيه ان الجوابين مع رجحان الى واحد فان الحاصل مع انه ان اردتم به كذا فالحاصل كذا وان اردتم كذا فالحاصل كذا وانما بمنزلة ان يقول ان اردتم كذا فالصغرى مسلمة وان اردتم به كذا فالكبرى مسلمة وهذا لا يعد في تعدد الجواب وقيل ان الجواب الاول تسليم ازلية العلة التامة لوجود المعلول والثاني منع ازليتها مستندا بانها مختارة فلا انجرار وفيه ان ازليتها العلة لا ينافي كونها مختارة وبعد اللتيا والتي فنقول ان الكلام في الدليل في مطلق الوجود وما تحقق علة الوجود اللايزالي في الازل كما هو حاصل الجواب الثاني تحقق علة المطلق ايضا فمحصل الجوابين انما تخلف المعلول عن العلة التامة الا انه في الاول استند الى كون المعلول مستحيلا في الثاني الى كون العلة مختارة فالافتراق انما هو افتراق المسندين لا افتراق الجوابين فافهم **قوله** الا انه تعلقت آه فان قلت لم تعلق ارادة العلة بوجوده فيما لا يزال دون الازل لا بد له من علة مرجحة قلت هي المصالح العائدة الى النظام الاتم الاكمل فان وجوده وحكمته على وفق المصالح فافهم **قوله** لا يتصور كونه ازليا لو وجد على

على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعد تحديد
فان فرق الكفر تبلغ اكثر من هذا العدد ثلثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ماضي متحقق الوقوع قريب

علماء الامة المصطفية اذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراد به محمد صلى الله عليه وآله وسلم جزما وقطعا مع ان الحديث المذكور قوله صلى
الله عليه وآله وسلم لا قول غيره من الانبياء عليهم السلام فالحق ان اللام للعهد الخارجي فافهم **قوله** على هذا الاسلوب اي اضافة الامة الى نفسه
قوله اهل القبلة هم المعتقدون بدين الاسلام المقرون بالشهادتين وقيل ان اهل القبلة من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا
قوله وانت تعلم آه توضيحه ان الكفرة كلهم امة الدعوة وفرقهم اكثر من هذا العدد لا سيما اذا ضمت مع فرق المسلمين فكيف يراد امة الدعوة
فانه يستلزم الكذب وقد رد بوجهين الاول انه قد روي عن الحسن البصري وهو ثقة ان ثلثا وسبعين في الحديث محمول على الكثرة لا للعدد
المعين ففرق الكفرة وان زادت على هذا العدد ولكنه لا يضر لارادة امة الدعوة وفيه انه روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ليأتين على امتي ما اتى على بني اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان منهم من اتى امه علانية لكان في امتي من
يصنع ذلك وان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق امتي على ثلث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي
يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي انتهى وعن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال تفرقت اليهود على احدى وسبعين فرقة
او اثنتي وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك تفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة انتهى وقد روي هكذا ائمة كثيرة فسياق هذه الروايات
دال على ان الكفرة ليست بداخلة في الامة وان المراد العدد المعين فالمراد امة الاجابة لا غير والثاني ان الكفر ملة واحدة فجميع فرق الكفرة
يمكن عدها فرقة واحدة فزيادتها على العدد المذكور لا يضر لارادة امة الدعوة وهذا ما قال الفاضل اللاهوري وفيه اما اولا فبانه يخالف
ما مر من سياق الروايات واما ثانيا فبان المراد بالافتراق هو الافتراق في العقائد كما صرح به شراح الحديث وسياتي من الشارح ايضا ولا امر
في ان الكفرة متخالفة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الكفر يعمهم وكذلك الفرق الضالة من اهل القبلة متباعدة العقائد
بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الضلال يعمهم فجعل فرق الكفرة فرقة واحدة وعد فرق اهل القبلة فرقا متعددة لا يخلو عن شائبة
التحكم فالقول بان فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدها فرقة واحدة بخلاف فرق الاسلام مما ليست حصيلة فتدبر ثم اعلم انه
قد يتوهم ان المراد امة الدعوة والفرق التي في النار هم الكفرة والناجية هم المؤمنون كلهم ولا يخفى ما فيه اما اولا فبانه يخالف سياق الاحاديث
المذكورة على ما مر واما ثانيا فلان كون الناجية جميع المؤمنين ينافي ما قد سبق في رواية ابن عمر من ان الناجية هم المقتفون اثر النبي
واصحابه صلى الله عليه وآله وسلم فان جميع المؤمنين ليسوا بمقتفين اثرهم الا ترى ان كثيرا منهم كيف توغلوا في المزخرفات فالصحيح ارادة
امة الدعوة **قوله** السين اما للتاكيد آه يلقي عليك ولا ان المراد بالتاكيد التقرير والتثبيت كما يقال ان التاكيد لن للتاكيد لا ان
في لن تاكيد النفي وفي ان تاكيد الاثبات ليس المراد التاكيد الاصطلاحي واختيار المجاز في السين التصرف في المضارع بان المضارع
المستقبل القريب يجعل السين تاكيدا له لا تجوزا من تكلف بلا ضرورة وثانيا ان استعمال السين للتاكيد مجاز لانه موضوع لاستقبال القريب فلا بد
للعلاقة من المعنى المجازي والحقيقي فبينه الشارح بقوله فان ما هو متحقق آه يعني ان الامر الذي يتحقق وتقرر وقوعه وان كان بعيدا لكنه قريب لذلك

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما يروى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه بحثنا في هذا المجلس مع الاستاذ نصير الدين محمد بن محمد الطوسي في تعيين الواحد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفونهم الا في مسائل قليلة اكثرها ما يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه الا انه

الطوع عن الشرع وفيه خدشة من وجوه افادها المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا اما اولا فبان الخلاف المعتبر بين الفرق هو الخلاف في العقائد وما هو الخلاف في الحسن والقبح في كونهما عقليين او شرعيين انما هو في العمليات دون العقائد فلا يكون مسئلة الحسن والقبح مبنى الخلاف واما ثانيا فبان الماتريدية من حزب الاشاعرة مع انهم قالوا بالحسن والقبح العقليين واما ثالثا فبان الاتباع لما في نفس الامر واجب على كل فرقة والاتباع للشرع ليس الا لان الشرع كشف ما في نفس الامر فلا تخصيص في ذلك للمعتزلة **قوله** لا يسترسلون الاسترسال گستاخ شدن وتعديته بمع وان كان يتعدى بالى بتضمين معنى المصاحبة والمعنى انهم لا يسترسلون مصاحبين مع عقولهم بحيث يتركون العمل بالنقل بمجرد استبعاد العقل **قوله** كالشيعة آه ههنا اختلاج فانه ان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة الذين هم عترة الرسول صلى الله عليه وآله لكونهم مجتهدين في الدين الا انهم نقلوه عن ناقد الدين فهو افتراء وان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة لانهم نقلوا الدين وهم عدول الامة حتى اثبتوا العصمة لهم فالطعن اما لعدم كون الائمة عدولا فهو تزلزل الايمان او لعدم صحة الاتباع بالائمة وان كانوا عدولا فهو ترجيح بلا مرجح فان معاشر الاشاعرة ايضا يتبعون الاشعري والشافعي لانهما ناقلا الدين عادلين فلا فرق فتدبر **قوله** ينبغي ان يكون آه ههنا بحثان الاول انه لم كان ينبغي ان يكون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة اي في اكثر الاصول فان مدار النجاة على الحقية والصدق فلو كان عشرة عقائد مثلا فمخالفة واحدة منها لم لا يجوز ان يكون موجبا للهلاك والنارية نعم يجب كون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق فانهم على ما عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الفرق اهل الاهواء والبدع لكن اين هذا من ذلك والثاني ما اورده الفاضل القرباغي وتلخيصه ان المناط للنجاة هو توسط المسلك بين الغلو والتفريط فان خير الامور اوسطها الا الاختلاف في المسائل الكثيرة وهذا في الاشاعرة فانهم يقولون ان العبد كاسب لافعاله لا مجبور محض كما عند الجبرية ولا قادر مطلق كما عند المعتزلة ويقولون ان رؤيته تعالى يتنزه مجردا عن الجهة والمكان والجسمية وليس انه تعالى يجسم مع انه يرى كما عند المجسمة وليس ان الرؤية تمتنع كما عند المعتزلة وان احيط الكلام فلا يرتاب احد في توسط مسلك الاشاعرة وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا من ان مدار النجاة هو الحقية والمطابقة والتوسط لا يستلزم الصدق فتدبر **قوله** قلت الى آخره جواب بمنع الحصر المستفاد من قوله وما هي الا الشيعة بعد تسليم ان الفرقة الناجية ينبغي ان تكون مخالفة لسائر الفرق في اكثر الاصول **قوله** وهي بالفروع اشبه فانه من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا عندنا ثم اعلم ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة اما غير واجب بل جائز كما ذهب اليه الخوارج وقال هشام الفوطي من الخوارج واتباعه انه يجب عند الامن دون الفتنة

فتأمل

قلت ان كون التطبيق اجماليا فهو جار في غير المرتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من الجملتين اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا وعلى الاول
يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع والحاصل ان التطبيق الاجمالي لو يكن جاريا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يمكن العقل من
ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد مفصلا وذكروا ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل الوهم
ان يدفعه وذلك بان في السلسلة المرتبة تنقل الزيادة الى الطرف الآخر فيظهر الانقطاع وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال بل ايضا كان

تلك النفوس حتى يجري البرهان فبعضهم قالوا ان نفس الابن موقوفة على بدنه لكون النفس حادثة بحدوث البدن على ما هي الشائعة وبدنه يتوقف على
ابيه ونطفته بانه يحصل بتدبير نفس الاب فبهذه الوسائط يتوقف نفس الابن على نفس الاب وهكذا فيحصل الترتيب بينها وفيه ان حدوث الاشخاص
قد يحصل بالتوالد كما هو الشائع العام وقد يحصل بالتولد كما في آدم عليه السلام فاين التوقف والترتب الطبيعي وقال شمس الدين السهروردي
في كتابه المسمى بشجرة الالهية ان هذا الآدم الذي ينسب اليه ليس حصوله بالتوالد بل بالتولد اذ ان التولد سابق عليه والله اعلم بحقائق الامور
وبعضهم قالوا ان الحكماء قائلون بتقدم النوع فنوع الانسان قديم فلا يزال شخص منه قبل كل شخص منه كان شخصا سواء كان مولدا لما بعده او لا
فنفوس هذه الاشخاص الغير المتناهية بعد المفارقة مجتمعة وجودا وفيها ترتب باعتبار الحدوث وشرط الضروري لاجراء البراهين الترتب والاجتماع
في الوجود والكل منهما حاصل فيجري فيها البرهان باعتبار الترتب الحدوثي فتعرف **قوله** قلت ان يكفي آه تمثيل حاصله على توهم ان مجرد
حكم العقل بان في احديهما واحدا ليس بازائه واحد من الاخرى يستلزم التناهي وذلك باطل لانه انما يثبت لو ثبت ان هذا في جانب عدم
التناهي لا مطلقا ولا يمكن للعقل ان يلاحظ اثنين اثنين منهما مفصلا والملاحظة الاجمالية لا يثبت شيئا فتدبر **قوله** هناك اي في المرتبة
قوله في الصورة الاولى اي في غير المرتبة **قوله** تحكم فانه ابداء الفرق بلا فارق **قوله** بل الوهم ان يدفعه آه اي ليس الحكم الفرق
جريان الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المرتبة بان يدعو ان الاجمال كاف في المرتبة وغير كاف في الغير المرتبة فانه تحكم بحت بل
الوهم ان يدفعه آه وتوضيح هذا الدفع على ما افاده الشيخ في حواشيه على شرح التجريد ان السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد احديهما
على الاخرى من طرف التناهي فاذا انطبقتا بهما في صورة الترتيب تنتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة
ليست في الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء سابقه بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لاحديهما على الاخرى لاتساق
النظام فلو لم يكن الزيادة في الطرف المقابل لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان تنتقل الزيادة
الى الاوساط اذ ليس لها انتظام وتسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما في الصورة الاولى وفيه ما اورده الفاضل
الجلبي بما توضيحه ان غير المرتبة ليس فيه مبدء ولا اوساط ولا آخر وليس الاول والثاني فيه شيئا متقررا فليس الاوساط في غير المرتبة
الا فرضا واعتبارا فعكس الحال والاعتبار لم يبق الاوساط اوساطا فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا في المبدء لاعتبار التطبيق في المبدء
ويمكن ان يقال انا سلمنا انه ليس في السلسلة الغير المرتبة مبدء وطرف ولا اوساط الا ان الشارح تسامح في اطلاق الوسط ههنا فلما لم تنتقل الزيادة في
الغير المرتبة الى جانب اللاتناهي لعدم جواز الطرف في السلسلة لانتفاء الطرف في الغير المرتبة فوقعت الزيادة مترددة في البين فعبر عنه
بالاوسط مجازا فافهم ثم ما يجب ان يعلم ان الفاضل بعض الاعلام نور الله مرقده بقوله الشريف ههنا بحث شريف وهو ان ملاحظة
الاحاد الغير المتناهية دفعة واحدة انما يمتنع في العقول القاصرة ولا في المبدء الاعلى تعالى شانه والعقول ✢ ✢ ✢

وتحقيق علمه تعالى يستدعي بسطاً في الكلام لا يسعه المقام

بتميزه وتفصيله من الغير وإذا كان كذلك ففيه ما فيه وقد رده شارح المواقف بأنا لا نسلم أن المعقول التميز يجب أن يكون له نهاية يمتاز بها عن غيره إنما يكون كذلك أن لو كان تعلقه بتميزه وانفصاله عن الغير بأحد النهاية وإنه ممنوع لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد **قوله** يستدعي بسطاً في الكلام إلخ لما كان بناء هذه الحاشية على الإيجاز فلا يناسب لشأنها أن تفصل مسئلة تفصيلاً تاماً سيما المسئلة التي يعبر عنها الشارح بكونها مما لا يسعه المقام وهذا المعترف بقصور الباعة وإن أحسن اغتناء ما من مسئلة علم الواجب في حواشينا في فن الميزان لكن لا بد ههنا أيضاً من بيان القدر الضروري فنقول إن الأكثر من السفهاء الدهرية من قال إنه تعالى لا يعلم نفسه فإن العلم نسبة والنسبة لا بد لها من أمرين إذ نسبة الشيء إلى نفسه محال وقيل إن التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة وهؤلاء عمي بصيرته ولم يعلم أنا نعلم نفسنا فكيف الواجب الكامل أتم الكمال وفرقة ثانية من القدماء قالوا إنه تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ولا علم نفسه إذ يعلم على تقدير كونه عالماً لشيء ما لأنه يعلم بعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد مر بيانه امتناعه ولا يذهب عليك أن الموقوف على السفاهة سفاهة وفرقة ثالثة قالوا إنه تعالى لا يعلم الأمور الغير المتناهية وقد مر ماله وما عليه وهذه المذاهب وأمثالها أولى بأن يعرض عنها من الاعتراض عليها والذي عليه أولو الألباب هو أنه تعالى يعلم نفسه وغيره ومن تأمل في النظام البديع وثمرات الأشجار وأنواع النباتات والجمادات والحيوانات وغيرها بل تأمل في نفسه من أفعاله وحركاته وسكناته علم قطعاً أن مبدعها ابتدعها عالماً بها كما قال الأعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير فكيف لا يدل الأرض ذات فجاج والسماء ذات بروج على العالم اللطيف الخبير وثانياً أنه قال الشيخ في الإشارات إن الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الأكثرون أن المرام أن الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الطبائع الجزئيات من حيث إنها مانعة عن الشركة فإن الجزئيات متغيرة فلو علمها الواجب تعالى والعلم يكون على حسب المعلوم يلزم التغير في علمه تعالى ولما كان يرد عليه أن في هذا إنكار العلمه تعالى فإن كل موجود فهو متشخص وفيه أمر غير الكلي وهو التشخص وإدراكه يكون على الوجه الجزئي وهو منتف في الواجب فالمحققون توجهوا إلى توجيهه فمنهم من قال إن مدار الكلية والجزئية على التعقل والإحساس فشيء ما إذا أدرك بالتعقل يكون كلياً وإذا أدرك بالإحساس يكون جزئياً وقد صرح به الفاضل الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة والعلامة في انتفاء الإحساس في الواجب تعالى لكونه تعالى منزهاً عن الجوارح فيكون إدراكه تعقلياً كلياً فقال الشيخ إنه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي وليس المراد أنه تعالى لا يعلم الجزئيات حتى يرد ما أورد فيه أن نفي الإحساس مطلقاً عن الواجب لا يساعده البرهان وإن أريد الإحساس المخصوص فيناقضه التخصيص فإن تعقله تعالى أيضاً ليس بالقوة العاقلة كما يكون تعقلنا بها فافهم ومنهم من قال إن المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء أعم من أن يكون مع التشخص أولاً لكنه من غير تخصيصه بأنه في الآن الحاضر أو فيما مضى أو في المستقبل بل بأنه موجود في وقت كذا من غير اعتباره بأحد الأوصاف الثلاثة وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مخصصاً بأحد الأزمنة والواجب لما لم يكن زمانياً وليس بالنسبة إليه ماض ولا مستقبل ولا حال لا يمكن أن يكون علمه بالكل إلا على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي فتأمل

[Margin notes:]

[1] أي التمويهات الزاهية على الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية وكشف المكتوم في حاشية بحر العلوم والقول الأسلم في حل شرح السلم ١٢

[2] أي الشارح وصاحب السلم وأتباعهما ١٢ منه دام ظله

[3] هو مرزا محمد جان ١٢ منه

[4] أي الشيخ الرئيس [illegible] منه

فی اسباب وجود الحوادث الرابع معول علیه بعض المتأخرین وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغیر المتناهیة علی مادة قدیمة بل علی حوادث متناهیة من حرکة دوریة متعاقبة مع
وجود قدیم مطلقا سواء کانت الحوادث آحادا وانواعا علی ذات القدیم معارضة ولا غیر معقول لان القدیم یجب ان یکون سابقا علی کل حادث اذ القدیم مالا یکون مسبوقا بالعدم
والحادث ما یکون مسبوقا به فلا بد ان یکون سابقا علی کل احد مما یصدق علیه الحادث فهذا یوجب ان یکون له حالة یتحقق فیها سبقه علی کل واحد مما یصدق علیه الحادث

وینعدم بعضها عند وجود البعض الآخر کما هو شان اجزاء الحرکة نقلنا الکلام الی علة عدم تلک الموانع المتعاقبة الغیر المجتمعة فی الوجود
فانه لا بد لکل عدم حادث من علة حادثة فنقول انه اذا انعدم مانع من تلک الموانع فعلة عدم هذا المانع اما وجود مانع لهذا المانع
فلا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة فی هذا الآن ایضا وهکذا الی غیر النهایة فهذه العلل الحوادث یتوقف بعضها علی بعض فی
مرتبة ومجتمعة فی الوجود فی آن واحد والامر فی ان هذه العلل علل لعدم هذا المانع بلا واسطة او بواسطة فیکون هذه العلل موانع لهذا
المانع فیلزم وجود الموانع المرتبة فی الحوادث الغیر المتناهیة فیلزم التسلسل المستحیل فی الموجودات الحادثة وقت عدم هذا المانع
وهو محال واما عدم جزء من اجزاء علة هذا المانع فیلزم ان یکون تحقق هذا المانع و وجوده موقوفا علی امور غیر متناهیة مرتبة بحسب الذات
مجتمعة فی الوجود وهی العلل الموجودة التی لا بد منها فی وجود جزء من اجزاء علة وجود هذا المانع فیلزم التسلسل المستحیل فی اسباب
وجود هذا المانع وقت وجوده ولا یذهب علیک ان بناء السوال علی حمل الامور الموجودة الغیر المتناهیة علی الموانع اللازمة عند
عدمات الاجزاء الغیر المتناهیة وهذا الجواب لیس مبنیا علی هذا الحمل فان محصله اجراء الکلام فی علة عدم مانع واحد ولعمری ان کلام
الشارح ههنا لیس منتظما غایة الانتظام فتفکر **قوله** الوجه الرابع آه اعلم اولا انما اجاب المستدل الحکیم من النقض بالحادث الیومی
بالفرق بین التسلسل فی المجتمعات والتسلسل فی المتعاقبات واعترف بجواز التسلسل فی المتعاقبات کما مر تقریره فصار جواز التسلسل
فی المتعاقبات من تتمة الدلیل فهذا الوجه الرابع نقض اجمالی تقریره ان دلیلکم یستلزم جواز التسلسل فی المتعاقبات وهو محال غیر
معقول فالدلیل ایضا کذلک ویحتمل ان یکون هذا الوجه الرابع معارضة بان یقال ان العالم حادث فانه لو کان قدیما لا بد من سلسلة
الحوادث فی ربط الحوادث بالقدیم فیلزم التسلسل فی المتعاقبات وهو باطل غیر معقول فالقدم ایضا کذلک فثبت انه لو جعل الشرح
ما نقل سابقا عن الامام حجة الاسلام وجها مستقلا برأسه من وجوه اجوبة الدلیل یشمل هذا الوجه الرابع لکان له وجه لانه یمکن ان اتی
ایضا یمکن ان یقال ان دلیلکم یستلزم المحال فانه یقتضی جواز تعاقب الحوادث الغیر المتناهیة وهو محال لان هذه الحرکة مسبوقة آه والاحتیاج
فی ان یوکد وبعض الوجوه من الایرادات التی تحتمل ایرادا علی الدلیل وایرادا علی جوابه والدلیل بحمله ایرادا علی الدلیل
وبعض الوجوه منها بجملة ایرادا علی جواب الدلیل **قوله** معول علیه التعویل تکیه کردن واعتماد نمودن **قوله** فلا بد ان
یکون آه هذا نتیجة لما تقدم وقوله السابق القدیم یجب ان یکون سابقا علی کل حادث بمنزلة الدعوی فلا یلزم التکرار لکن یختلج
فی القلب انه ان اراد سبق القدیم علی فرد فرد بانفراده فمسلم لکن هذا لا یوجب ان یکون للقدیم حالة یتحقق فیها سبق القدیم
علی کل واحد من افراد الحادث وان اراد سبق القدیم علی جمیع الافراد مرة واحدة فهو مع انه لا یلزم مما تقدم ممنوع ایضا
وان اراد سبق القدیم علی کل فرد واعم من ان یکون منفردا او مجتمعا کما هو شان المسورة فهو ممنوع اذ لو اعتبر

المفروضة فيها وان لم تكن موجودة بالجملة في موجود فيه معا فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة

البرهان في الامور الغير المتناهية المتعاقبة وليس المدعى عدم وجود السلسلة الغير المتناهية المجتمعة حتى يتم انه غير متخلف عن البرهان في الامور الغير المتناهية المتعاقبة **قوله** المفروضة فيها اي الحوادث المتعاقبة **قوله** فان جميع الحوادث موجودة آه نقول عليك ان لوجود الشيء وحدوثه في الزمان طرقا انحاء على ما في الشمس البازغة وغيرها الاول حدوثه ووجوده في الآن فقط دفعة سواء لم يبق كمماسة الخط المفروض حركته لنقطة نقطة من الخط الآخر او ثابت اي بقي زمانا بعد ما حدث في آن كالصورة الكائنة وكمماسة الخط المفروض حركته لنقطة من الخط الآخر تنقطع الحركة عند مماستها والثاني وجوده وحدوثه في الزمان فقط تدريجا سواء كان على وجه التصرم والتقضي كما يكون وجوده في الزمان على سبيل الانطباق عليه ويكون هو منقسما بانقسام الزمان كالحركة القطعية في قدر معين من الزمان كاليوم مثلا فليست هي في آن هو طرف زمان وجودها ولا في آن يفرض في زمان وجودها بل مجموعها في مجموع زمان حدث فيه واجزاؤها في اجزائه فاولها في اوله واوسطها في اوسطه وآخرها في آخره وليس مجموعها في جزء من تلك الزمان اصلا وان شئت زيادة الايضاح فتخيل حبلا ممتدا في الف ذراع من المسافة فمجموع ذلك الحبل في مجموع تلك المسافة وكل جزء منه كذراع ذراع مثلا في ذراع ذراع من المسافة وليس مجموع الحبل في ذراع من المسافة مثلا ولا فرق في هذه الصورة بين الحركة القطعية الا ان الظرف والمظروف ههنا قار الذات وهناك غير قاري الذات وهو لا يغير امرا يشار من ان المجموع في المجموع وجزئه في جزئه فوجود المجموع في المجموع بدون ان يكون في جزء منه الا بنحو من الوجود او لا على وجه التصرم والتقضي بل يكون حدوثه في قدر معين من الزمان يسيرا يسيرا حتى يجتمع الجزء اللاحق مع السابق فيجاز ان يبقى بعد تمام الحدوث كقدر معين من الزاوية حصل من افتراق خطين منطبق احدهما على الآخر تحرك احدهما من جهة مع ثبات الطرف الآخر ولا يجوز ان يكون له اول آن ابتداء فيه الحدوث لانه بالحركة والحركة لا توجد في الآن والثالث وجوده وحدوثه لا دفعة في آن ولا تدريجا في زمان كالحركة التوسطية فانه ليس حدوثها في آخر آن السكون على المبدأ واذ هي حالة للمتحرك بين المبدأ والمنتهى اذا كانت متناهية على ما مر ولا في آن الوصول الى المنتهى بل حدوثها في زمان محاط بهذين الآنين فهي موجودة بتمامها في ذلك الزمان غير منطبقة عليه والا لكانت متدرجة وفي كل آن او جزء يفرض في هذا الزمان ولو كان لها اول آن الحدوث لكان في ذلك الآن مبدأ لهذا الزمان وليس في هذا الزمان اول آن والا لكان ذلك الآن متتاليا لآخر آن السكون وتتالي الآنات باطل متبين واذ وعيت ما القيت عليك فاعلم ان ما قال الفاضل الجائسي لا وجود لمجموع الامور المتعاقبة لا في مجموع الزمان ولا في جزء منه لما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وعند وجود جزئه الاخير قد انقضى بعض اجزاء ذلك المجموع لان المفروض التعاقب بين اجزائه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فثبت عدم وجود ذلك المجموع في مجموع الزمان واما عدم وجوده في جزء من الزمان فلانتفاء بقية الاجزاء في ذلك الجزء فان قلت المجموع عبارة من جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد منها فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس مساويا لكل واحد منها وان اراد كل واحد في احديهما والمجموع في الاخرى فتكرر الاوسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فيهما فيلزم المصادرة لان الكبرى حين النتيجة انتهى بالله ينبغي ان يستغني اليه فان قوله قد انقضى بعض

له اي السيد الباقر
منه سلمه

وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى حادثة قديمة مقابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها | واجيب عن هذا الدليل بوجوه

يعني انه يعلم ان سلسلة [illegible] من آ الى ب جزء ومن ب الى ج كذلك وهكذا الى الابد من الازل او آ ب قائم بجزء جسم وهي من آ الى ب و ب ج قائم بجزء

جسم آخر وهي من ب الى ج و تنتهي الجسمان فالاول حدث في آن آ و بقي الى ب ثم انتهى والثاني حدث في آن ب و بقي الى ج ثم انتهى وكذا

فاجزاء الزمان بعضها بعد بعض وكذا الحوادث الا اخر فلا يلزم وجود جسم واحد بالشخص ونبيان ان تركب الزمان من اجزاء بالفعل باطل على صورة

التعاقب فاذا وجد واحد وعدم الآخر فلم يوجد الكل معا [illegible] الى هذا اشار ذلك المولى بعد بيان هذا التوجيه بقوله فهذا انظر جواب حكمي [illegible]

اعلم ان المراد بعبارة ويمكن ان يقال ان التقدم ان يوجد المتقدم في حاق الواقع ولا يوجد المتأخر فيه ثم يوجد المتأخر فيه فيختار ان [illegible] القبليات [illegible]

نفس ذوات الاشياء التي فيها قبليات وبعديات ومنشأ التقدم فالعدد يوجد في حاق الواقع ثم يعدم فبين الشيء وجوده وبين العدم [illegible]

ممتد في احد طرفيه ابتداء وجوده وفي الطرف الآخر عدمه لكن ليس هذا المتوهم معروضا للقبلية والبعدية بالذات بل المعروض لهما هو المعدد

بالذات بحسب الواقع وكذا الامور الاخر من المتصلات والمنفصلات وليست هذه الامور هي الزمان فلا يلزم اجتماع الاجزاء [illegible] على

[illegible] سلم ساقط بيان الدعوى [illegible] **قوله** وكذا دعوى الخ اي هي ايضا دعوى من غير برهان عليه كما كانت الدعوى

الاولى وهذا ايضا اشارة الى جواب [illegible] وانت خبير انه [illegible] بامر برهاني انا سلمنا ان العلة التامة ليست في الازل فحدوث الممكن

بسبب حدوث امر آخر لاجل الحوادث بعد اشتمال الامر التسلسل المستحيل لكن الاخير المستدل ذهب على هذا التقدير الشخصي باق

على ما قال الشيخ في الشفاء [illegible] المعدات [illegible] حدوثه اما ممكن او ممتنع لا سبيل الى الثاني فلا يلزم الانقلاب

من [illegible] الى الامكان الذاتي وعلى الاول لا بد من امكان فالامكان امر وجودي وليس جوهرا فاذا نسبة بين الوجود وذات

الممكن [illegible] الحادث [illegible] المحل ليس هو هذا الحادث لانه [illegible] الامر الحادث لا معنى لقيام

امكان الشيء [illegible] فذلك الامر [illegible]

[illegible] هذا الحادث [illegible] وهو المادة [illegible] المادة حادثة [illegible]

[illegible] التسلسل [illegible] الحادثة المتواردة المتعاقبة على [illegible] التقدم [illegible]

[illegible] البيان [illegible] الحدوث [illegible] قبل حدوثه ممكنا او ممتنعا [illegible] عبارة عن

[illegible] الاحتمال [illegible] قبل [illegible] احتمال الوجوب [illegible] الكتاب [illegible] ليس

[illegible] الامكان [illegible] الامكان [illegible] الامكان

[illegible] الامكان الذاتي [illegible]

[illegible] الامكان الذاتي [illegible] في الخارج [illegible] في الخارج [illegible]

[illegible] الشيء [illegible] الخارجية [illegible] ان المراد بالامكان [illegible]

[illegible] الحادث [illegible]

وانت تعلم ان اختصاص كل صفة بشئ كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى المخصص بالبداهة واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت ارادة وجوده في ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه لولا ارادة ذلك لا لارادة وهكذا فيتسلسل تعلق الارادة من جانب المبدء وينتهي من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل لعدم قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم المفاسد الاخر من عدم التناهي بين الحاصرين ولزوم انقطاع الاعتبار وتلك التعلقات ليست كذلك فانها ليست كالحوادث فليس انقطاعها بالاعتبار فتدبر **قوله** وانت تعلم ان اختصاص الخ هذا تعرض للمنع الاول بمنع كبراه فان حاصله ان التعلق امر عدمي والامر العدمي لا يحتاج الى مخصص يخصصه بوقت دون وقت اجاب الفاضل اللاهوري بان التعلق امر عدمي اي ليس امرا موجودا حتى يحتاج الى امر آخر يخصص وجوده في وقت دون آخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة من الارادة والمراد فهو مقتضى ذات الارادة فان من شانها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج الى امر آخر ح ينتفيها اورده الشارح بقوله وانت تعلم ان الاختصاص آه انتهى ولا يذهب عليك ما فيه اما اولا فبانه ان اراد ان التعلق ليس امرا موجودا في نفس الامر بل هو لا شئ محض واختراعي بحت فلا نسلم فان له دخلا في وجود ممكن ما في نفس الامر فكيف يكون اختراعيا وان اراد انه ليس امرا موجودا في الخارج فانما كان موجودا في نفس الامر فنقول انه ممكن متساوي الطرفين فلا بد له من علة مخصصة تخصصه بوقت دون وقت اما ثانيا فبان التعلق لما كان من شان الارادة ومقتضاها فيكون التعلق قديما لكون الارادة قديمة مع ان الكلام كان على تقدير حدوث التعلق واما ثالثا فبانه لو كان من شان الارادة التخصيص بوقت فلا حاجة في دفع لزوم التسلسل الى اخذ التعلق عدميا غير محتاج الى المخصص بل لو كان التعلق وجوديا ومحتاجا الى المخصص يكون التخصيص من جانب الارادة فلا يلزم التسلسل فلا تغفل **قوله** اما التسلسل في التعلقات آه الغرض منه بيان حال المنع الثاني بانه دفع بان جريان التطبيق ولزوم الانحصار **قوله** حتى يكون ارادة آه في العبارة مسامحة فان الغرض تسلسل التعلقات وقد ذكر الشارح تسلسل الارادات فالمراد انه تعلقت الارادة بوجود الممكن في ذلك الوقت لانه تعلقت الارادة بتعلقها بوجوده في ذلك الوقت وتعلقت الارادة بتعلق الارادة بوجوده في ذلك الوقت لان الارادة تعلقت بتعلق الارادة بتعلق الارادة بوجوده في ذلك الوقت وهكذا الى عدم النهاية قال الفاضل الجلبي ان ما ذكر الافعال الاختيارية لا يجوز ان تكون اختيارية بل تكون اضطرارية الا ترى انا نعلم ان مشيتنا لا يمكن ان تتعلق بمشية اخرى فلا يلزم التسلسل وانت تعلم ان هذا في افعالنا الاختيارية مسلم ولا نسلم في افعاله تعالى اذ لا قياس حال الغائب على الشاهد فانه يجوز ان يشاء ايجاد زيد مثلا بعد ما شاء تلك المشية وهكذا فتامل **قوله** وارادة آه بالرفع معطوف على قوله ارادة الذي هو فاعل يكون **قوله** وح يكون الحال كما يقول آه محصله ان الفلاسفة كما انهم قائلون بان الاستعدادات الغير المتناهية تتوارد على المادة حتى تنتهي الى الاستعداد يلي الممكن وهو الاستعداد القريب فيوجد بعده الممكن كذلك ههنا تتوارد التعلقات الغير المتناهية على الارادة حتى تنتهي الى التعلق الذي يلي الحادث وهو تعلق الارادة بذلك الحادث فيوجد بعده الحادث قيل الحق ان الفرق بين وقوع سلسلة التعلقات وما قاله الفلاسفة من وقوع سلسلة الاستعدادات ظاهر فان تلك الاستعدادات الا متعاقبة يكون كل منها قبل آخر وهذه التعلقات الغير المتناهية متحققة معا فعند جعلها امرا فلا يصح التشبيه قيل لا نسلم اولا ان تلك التعلقات ليست متعاقبة على تقدير التسليم يكون التشبيه في مجرد تحقق الامور الغير المتناهية المتوارد وان كان بينهما فرق من وجه فلا ضير **قوله** فقد قيل عليه آه خبر لقوله واما التسلسل الخ **قوله** عن

فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون في النار وان اريد مجرد الدخول فيها فهو
مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

واصحابه صلى الله عليه وعليهم وسلم فان طريقة الاصحاب الخيار الاعتقاد بالعقائد الحقة وعدم التعمد الى الذنب غالبا ولو صدر عنهم ذلك فورا بالتوبة ان
الكان من حقوق الله تعالى وبالتوبة واداء الذمة ان تعلق بحق العباد والامر بيّن في ان من تصف بهذه الصفات لا يمسها النار اصلا والثاني ان
الاظهر ان معنى الحديث كل الفرق المتفرقة في النار الا فرقتهم الا واحدة فانهم تابعون على ما عليه الرسول واصحابه صلى الله عليه وعليهم وآله وسلم ولم يسبقوا بمعتقدين
الى بدعة موجبة للفسق او الكفر فهم لا يدخلون النار لاجل الافتراق وان دخلوا للتقصير في العمل ح فلا حاجة الى التقييد بقوله من حيث الاعتقاد
ويمكن ان يقال ان الكلام على تقدير عدم حمل الحديث على الكثرة وارادة الحصر من ثلث وسبعين كما هو الظاهر ح لو لم يرد الافتراق بحسب العقائد
بل يعتبر الافتراق بحسب العمل ايضا لازداد الفرق على العدد المذكور عملا وعقيدة فلهذا احاله القوم على الافتراق بحسب العقائد فتامل **قوله** فلا يرد آه
وجه عدم الورود انا نختار الشق الثاني اي مجرد الدخول في النار ولكن لا نسلم انه مشترك بين الفرق فان دخول الفرق الهالكة في النار من حيث
الاعتقاد واما افراد الفرقة الناجية وان دخل في النار لكنهم لا يدخلون من حيث الاعتقاد بل ان دخلوا فمن حيث العمل ثم اعلم ان مبنى
الايراد حمل العدد المذكور في الحديث على الحصر واما اذا حمل على الكثرة فيقال ان سوق الحديث هو المدح للفرقة الناجية والذم للفرق الهالكة
والخطأ عملا كان او اعتقادا يوجب الذم والاستقامة عملا واعتقادا يوجب المدح وشان النبي صلى الله عليه وآله وسلم الترغيب الى تصحيح
العقائد والاعمال فمعنى الحديث ح ان الامة متفرقة الى الفرق الكثيرة وكلهم داخلوا الجحيم في الجملة الا واحدة وهم اولياء الله الكرام المقتفون
اثر النبي واصحابه صلى الله عليه وسلم فاستقام المعنى ولا احتياج الى التقييد كذا في الحاشية الكمالية ولا يذهب عليك ان الحمل على الكثرة لا يناسب
سياق حديث رواه الترمذي قد مر ما يفيد هذا المقام فتذكر **قوله** فهو خلاف الاجماع آه ههنا بحث للفاضل التبريزي وهو انا لا نسلم
ان ائمة الاجابة اجمعوا على ان المؤمنين لا يخلدون في النار كيف والخوارج ادعوا تخليد مرتكب الكبيرة والصغيرة في النار وبعض المعتزلة ادعوا تخليد
مرتكب الاولى في النار وبعض الاثنا عشرية زعموا ان ما عداهم مخلدون في النار لا يخرجون ان كل ذي نجاتهم مع انهم كلهم من ائمة الاجابة ويجاب عنه بوجوه
الاول ان الخوارج والمعتزلة وبعض الاثنا عشرية انما حكموا بتخليدهم لعدم بقاء الايمان منهم فجميع ائمة الاجابة اتفقوا على ان المؤمنين اذا لم يرتكبوا [illegible]
الايمان لا يخلدون في النار والثاني ان المراد بالاجماع اجماع اهل السنة بقرينة ان بناء الايراد على اهل السنة والمراد بالمؤمنين في قوله فان المؤمنين الخ امة الاجابة
وهم الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به يقينا ولا ريب في ان اهل السنة اجمعوا على ان امة الاجابة لا يخلدون في النار آن اختلج ان هذا ايضا
ممنوع فان المتاخرين من اهل السنة قد حكموا بكفر بعض الفرق من ائمة الاجابة وخلودهم في النار فيزاح بان المراد اسلاف اهل السنة كامامنا الاعظم
والامام الشافعي وغيرهما فانهم قالوا انا لا نكفر احدا من اهل القبلة والثالث ان المراد ان خلود جميع الفرق في النار سوى الناجية خلاف الاجماع لان
منهم مؤمنين والمؤمنون لا يخلدون في النار فالمراد بالاجماع اجماع ائمة الاجابة وح استقام المعنى والرابع ان المراد انه خلاف اجماع النواميس الالهية والاحاديث
النبوية فان الكتاب والحديث اتفقا على ان المؤمنين وهم الذين آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به يقينا لا يخلدون في النار قال
الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وورد في حديث ابي ذر انه قال رسول الله ص من قال لا اله الا الله دخل الجنة كذا في الاكثر **قوله** وايراد آه

الشارحة والمتقدمة المتأخرة واجزاء لا تجتمع مع المعلول فيلزم اجتماع المعدوم الوجود وهو صريح فان قيل ان العدم يكون ما لا يجتمع مع الوجود قيل
فيلزم تقدم العدم على وجود المعلول بالزمان لا فيما هو بالذات فيلزم حدوث العالم بالمعنى والزمان وهو خلاف مذهب الحكماء لكن ان
يقال ان العدم المتقدم هو العدم الذي هو من نفسه وليس هو نقيض الوجود من المعلول لا يلزم اجتماع النقيضين مع انهما في الثبات من انه لو تقدم
العدم على الوجود تقدما ذاتيا لزم كون العدم علة للوجود ومعلولا لعلة الوجود فيه تشبيه باستحالة علاقة العلية بين المتباينين المتقابلين ثم اعلم ان ما
قريب لما نحن فيه ما قال الفاضل المحقق الباغنوي في تقرير تقدما قبولها يرد جوابه وهو ان العدم المتقدم اما العدم السابق فهو ينافي الازلية او العدم
اللاحق فهو ينافي الابدية مع ان الحكماء صرحوا بازلية العقول وابديتها وفيه ان كون العدم المتقدم هو العدم السابق ينافي الازلية لو كان
التقدم المعهود تقدما بالزمان واما اذا ليس كذلك فلتعتبر منهما ما اورده الامام من انه لو كان العدم للمعلول في نفسه يلزم كونه ممتنعا لا ممكنا وهذا خلاف
المستحيل وجوابه انه لو سلمنا ان للمعلول في نفسه ليسا لكنه لا نسلم ان ما للشئ في نفسه متقدم بالذات على ما للشئ من غيره فلا يلزم تقدم بالذات العدم
الوجود وان تمسك بما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان ارتفاع ما هو للشئ في نفسه يستلزم ارتفاع ذلك الشئ وارتفاعه يوجب ارتفاع
ماله من غيره فيتحقق عليه الاول الثاني يدفع بان غاية ما لزم من بيانكم استلزام ما للشئ في نفسه لما له من غيره لا العلية المعلولية ويمكن اثبات العلية
بانه لا يمكن ان يتحقق ما للشئ من غيره الا ويكون ما للشئ في نفسه متحققا وقد يمكن ان يكون ما للشئ في نفسه متحققا بدون تحقق ما له الغير وهذا معنى
الاحتياج والتقدم الذاتي والعلية ومصادقة الترتب بالفاء كما بين الواحد والاثنين فعليك بالانصاف وقال الفاضل الباغنوي كلام الشيخ يحتمل
ان يكون المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه يقتضي العدم حتى يمتنع لو انه اولى به لا استغناء الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير الجاعل
وخلق جاعل كما في وجوده ولان علية العدم ليس بالتاثير والايجاد بل هي عبارة عن عدم التاثير في الوجود فالعدم اولى للممكن لا بمعنى بل هذا احق ولا شئ
للتقدم الذاتي الا الاحقية وفيه ان كون العدم احق بالممكن لكونه غير محتاج الى تاثير لا يدركه العقل المتوسط والشيخ في الشفاء صرح بان وجود الممكن الا
بل العلة وجوبه وكذا عدم الممكن بعلة عدمية على ان كون الشئ اولى بالشئ واحق به بواسطة عدم الاحتياج الى التاثير نوع آخر من التقدم فلا يحصر
التقدم في الخمسة وقد مر جوابه وفيه ما سياتي فانتظر وقد يوجه كلام الشيخ بان الوجود زائد على الماهيات الممكنة على ما تقرر في الالهي فهو من العوارض
والعارض يكون متاخرا عن مرتبة نفس المعروض من حيث هي هي لكن الوجود وغيره انما الاحظ العقل نفس ذاته مع قطع النظر عن العلة يجده مسلوبا عنه
الوجود وسلبا بسيطا لا عدولا فانه ليس من العوارض فهذا السلب هو العدم فالماهية معدومة بحسب ذاتها ولا تقبل الوجود الا بعد كونها معدومة في
مرتبة ذاتها فهذا نحو من التقدم بالعلية وهو حدوث الذاتي وهو المطلوب ولا يلزم من تحقق السلب بالنظر الى ذاتها امتناعها كما فهم الامام لانه ليس ذلك
باقتضاء منها بل بنفس ملاحظة الحق من الايجاد الذي اوردها تبعا للامام وقد مر تقريره فيه نظر لان غرض الشيخ ليس انه معدوم في نفسه بمعنى
انه متصف بالعدم على طريق السلب العدولي بل في مرتبة مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما فان قلت هذا النحو من التقدم العدم على الوجود
هو التقدم الذاتي بالمعنى المشهور وهو تقدم العلة على المعلول فاشار ثبت بهذا البيان علية العدم للوجود فيكون التقدم معنى آخر فيبطل حصر التقدم
في الخمسة المشهورة فان هذا القسم من التقدم الذاتي قلت لا نسلم انه يستلزم بطلان الحصر فانه ليس منقسما كما قالوا في تقدم المعروض على
العارض انه خارج عن الاقسام المشهورة ولا يبعد ان يقال ان المتكلمين لا ينكرون تحقق هذا السلب بهذا التقدم وانما ينكرون تقدم العدم

سلمه الفاضل العلامة آقا شيخ يوسف الكيلاني ١٢ منه سلمه

سلمه الفاضل الباغنوي ميرزا جان الشيرازي ١٢ منه سلمه

كل عدد مع الهيئة او بدونها لكفى في تحصيله فلا يحتاج الى شيء آخر لما يحكم بالبداهة فتامل ومنها انا نتصور كنه الاعداد مع الغفلة عن الاعداد
الثمانية فلو كانت اجزاء لم يمكن ذلك وقد يخدش بانا لا نسلم امكان تصور كنه الاعداد ويمكن ان يجاب بان العدد انتزاعي وكنهه
الانتزاعي ما حصل في الذهن ومنها ان الاثنين مركب من الوحدتين لا من عددين اذ لا عدد تحته والوجدان يحكم بتوافق الاعداد في التركيب فيلزم حكم
الوجدان ليس بشائبة البرهان حتى يلزم فيه الا ومنها ما ذكره الشارح بقوله فان تركب العشرة آه اعلم ان ما قال الشيخ في الهيات الشفاء وتوضيحه ان
العشرة مثلا لو تركبت من الاعداد الثمانية فاما ان تتركب من الاربعة والستة دون التسعة والواحد والثمانية والاثنين والسبعة والثلثة
والخمسة والخمسة او تتركب منها جميعا وهذان شقان وكلاهما باطلان فتركب العشرة مثلا من الاعداد الثمانية ايضا باطل وهو المطلوب
اما بطلان الشق الاول فاشار اليه الشارح بقوله ليس اولى آه وتوضيحه انه يلزم الترجيح بلا مرجح لان كلا من الاعداد الثمانية كاف في
تحصيل العشرة فتحصيلها من الاربعة والستة دون الاعداد الاخرى ترجيح بلا مرجح كذا قالوا وفيه اما اولا فبان العشرة كما تحصل من الاعداد
كذلك تحصل من الوحدات فالقول بان تقومها من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح وما اجاب به بعض الاجلة بتجويز ان
الترجيح لتركب العدد من الوحدات متحقق لاشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فانه لو تركب العدد من الاعداد الثمانية فيسئل عن
حقيقة تلك الاعداد التي هي اجزاؤه ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء وثم وثم الى حيث ينتهي السؤال الى الاثنين فاذا سئل عن حقيقة
الاثنين يقال انه مركب من وحدتين فاذا ثبت اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فلا بد من ان يقال ان العدد مركب من الوحدات
فيه خدشة لانه يناسد لباب جزئية شيء لشيء فانه اذا قلت ان السرير مركب من قطعات الخشب ومسامير الحديد قلت لا فانه اذا
سئل عن قطعات الخشب وتلك المسامير عما هي ثم وثم تنتهي الى العناصر الاربعة فلا بد من ان يقال ان السرير مركب من العناصر الاربعة
فالاشتمال على الشيء لا يوجب ترجيح التركيب من ذلك الشيء ولو سلمناه فنقول ان رجحان شيء على شيء لا يستلزم وقوعه في الواقع
فالتركب من الوحدات امكان اولي لكنه لم يجزم العقل بان التركب في الواقع من الوحدات دون الاعداد واما ثانيا فبان تقوم شيء
من شيء لا يتعلق الى جاعل الا ترى ان النسبة بين الذات والذاتي بالوجوب والامتناع فيه يتخلل الجعل فلو تركب العدد من بعض
الاعداد دون الآخر فليس فيه يتخلل الاستفسار عن مرجحه كالاستفسار بان الانسان لم تركب من الحيوان الناطق لا من الحيوان
الصاهل مستقيم وما اجاب به بعض الفاضل البهاري من انه ليس المراد الاستفسار عن المرجح في الواقع فانه ليس في الواقع جاعل ومرجح
لتقوم شيء من شيء بل المراد الاستفسار عن المرجح عند العقل فان العقل يحكم بان جميع الاعداد الثمانية كافية في التقوم فالحكم بعضها افضل الى تقويم
البعض دون البعض من مرجح فليس الاستفسار عن المرجح منها فيه خدشة لان المقصود عدم تركب العدد من الاعداد في الواقع وهو لم يثبت
من الدليل وانما ثبت منه عدم تركبه منها في حكم العقل للزوم الترجيح بلا مرجح عند العقل اذ لو تركب من بعض دون بعض فيجوز
ان يتركب العدد من بعض دون بعض في الواقع والعقل لا يحكم به لانه ذلك البعض لجهله من العلم بالكنه واما بطلان الشق الثاني
فبان التركب من الجميع اما مساو وبلا معنى فالاول يلزم الاستغناء عن الذاتي الا ترى ان الستة والاربعة كافية في تحصيل العشرة
فليس لها حاجة الى الاثنين والثمانية وغيرها واستغناء الشيء عن الذاتي محال والقول بان كفاية البعض على تقدير التركب

وهو يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لصورها

من تعدد وتمام الماهية او غيره وثانيا انه يرد على مقصود الشارح امور الاول انه لو لم يشتمل العدد على الجزء الصوري فبما اختلفت
مراتبه والفرق بينها مع ان كل وحدة وحدة بانفراده والوحدات الكثيرة في مرتبة المكثرة المحضة ومجموع الوحدات التي هي منشأ
لانتزاع الشيء الوحداني وهو المعروض لها ايضا وحدة وحدة جزء للعدد وهذا العدد عبارة عن مجموع الوحدات لا عن كل وحدة وحدة
ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثرة محضة ولا يلزم من كون كل واحد من الامرين جزءا للشيء ان يكون مجموعهما ايضا جزءا له والا لزم
دخول الشيء في نفسه الا ترى ان كل واحدة من العلة المادية والصورية جزء للمعلول وليس مجموعهما جزءا للمعلول
بل هو عينه فكيف يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركب العدد من [illegible] فقال السيد الهروي في تعليقاته
على الحواشي القطبية العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات
المحضة [illegible] ان العدد حقيقة متحصلة وشيء مركب والوحدات بدون تلك الهيئة ليست كذلك انتهى فمن اورد عليه بان حيثية العروض
ان [illegible] لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت فيكون هو الوحدات المحضة فذلك من سوء فهمه فافهم والامر الثاني
ما اورده الفاضل اللاهوري رح بقوله ان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد عليها فباطل لان الاختلاف بالخواص والآثار لا بد له من مبدأ
وان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد وجودي فيها فمسلم لكن المراد بالهيئة الوحدانية في الاعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية
في كونها مبدأ للآثار المختلفة وفيان [illegible] فان من قال بدخول الهيئة ذهب الى اعتبار امر وجودي يمكن نفي دخولها
فالحق [illegible] هذا الامر الوجودي عنه لا بدخول امر عدمي فيها فهذا مذهب ثالث يخرج الكلام فيه على ان [illegible] تختار الشق الاول
وقوله لا بد له من مبدأ آه قلنا مسلم لكن المبدأ لا يلزم ان يكون امرا زائدا [illegible] الكثرة نفسها الا ترى
[illegible] والامر الثالث ما في بعض [illegible] من ان المركب من الوحدات المحضة [illegible] من ان يكون كل مركب حقيقي
لا بد له من افتقار بعض اجزائه الى البعض الآخر منها وقد عرفت ما مر من ان العدد له ماهية اعتبارية فتدبر وما قال الفاضل الجانسي من ان
المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بد له من افتقار بعض اجزائه الى البعض الا ان مطلق المركب الحقيقي لا بد له من ان يكون بعض
اجزائه محتاجا الى الباقي ففيه ان هذا مخالف من اصطلاحهم فانهم قالوا ان المركب الحقيقي ما فيه وحدة حقيقية وهي تكون بافتقار الاجزاء
بعضها الى البعض فليس مركب حقيقي [illegible] الا الافتقار يدل عليه عبارة شرح المواقف وغيره وان شئت التفصيل في هذا المبحث
فعليك بحاشيته [illegible] قوله ويكون آه دفع دخل مقدر تقريره ان كل عدد نوع في نفسه على ما صرح به الشيخ في الالهيات الشفاء وكل نوع
يكون متميزا عن غيره بما به الامتياز والنوع يكون بالصورة النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية وحاصل الدفع ان كل
عدد نوع متمايز عن سائر المراتب [illegible] بخصوصية المادة فلا احتياج الى الصورة [illegible] فيه [illegible] ان اراد
ان كل عدد متمايز عن سائر الاعداد بمجرد تركيبه من الوحدات فهو غير مسلم فان هذا القدر مشترك فيه جميع الاعداد [illegible] الامتياز
غير ما به الاشتراك وان اراد انه متمايز عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة فخصوصية المادة هو كون تلك الوحدات على

له الى السيد الباقر الجانسي ١٢ منه سلمه

له الى السيد الباقر ١٢ منه سلمه

ه اي التحقيقات [illegible] في كل [illegible] الرسالة القطبية [illegible] بحر العلوم [illegible] ١٢

وانت خبير بما سبق بانه يمكن ان يكون صانع العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتاخرين وقد ابت

في الخارج فكيف يتفوهون بنفي وجود الحركة التي هي محل الزمان لامتناع وجود الحال في ظرف بدون وجود المحل فيه فتلك الحركة المستمرة موجودة في الخارج في مجموع الزمان واجزائها موجودة في اجزاء الزمان التي هي الآنات المستمرة وانكان بعض اجزاء الحركة معدوما عن بعض الجزء الآخر فان العدم الزماني والآني ليس بعدم حقيقة بل نعم وجود تلك الحركة مجتمعة على وجه القرار ليس الا في الخيال والذهن وثانيا ان الحركة التوسطية الفلكية مستمرة بسيطة من حيث الذات وفيها تجدد باعتبار النسب والاوضاع بالنسبة الى حدود المسافة فهي من حيث الذات استندت الى القديم وصدرت عنه ومن حيث التجدد صارت واسطة لارتباط الحوادث بالقديم واما القطعية الفلكية فهي مستمرة قديمة بحسب الذات ما شمت رائحة العدم بعدم القرار ثابتة لها دائما وبهذه الجهة صدرت عن القديم واستندت اليه وفيها تجدد باعتبار انقراض الاجزاء والابعاض لثبوت عدم القرار لها وبهذه الجهة صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم ومن ههنا تبين لك انه يحمل قول الشارح حركتها دائمة على كل من الحركتين التوسطية والقطعية وليس مخصوصا بالحركة التوسطية كما فهم الاترى الى ما قال السيد الباقر في القبسات الحركة الدورية المتصلة الفلكية ذات جهتي الثبات والتجدد فانها ثابتة التجدد ومتجددة الثبات فبحسب الجهة صلحت التوسط بين جانبي القديم والحادث فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات ومن حيث التجدد صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم الثابت وليس تخصص ذلك بالحركة التوسطية كما حسبه جمع من المقلدين بل الحركتان القطعية والتوسطية كلتاهما واحدة ولكن التجدد في الحركة القطعية بحسب ما لها من الاجزاء والابعاض وفي الحركة التوسطية بحسب ما يلزم طباعها من النسب المختلفة الى حدود ما فيه الحركة انتهى ملخصا **قوله** وانت خبير بما سبق وهو قوله اجعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معد الوجود اللاحق آه **قوله** بانه يمكن ان يكون آه تقريره انا لا نسلم ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود لم لا يجوز ان يكون العالم حادثا على الوجه المذكور بان يوجد قبل شخص شخص وقبل جزء جزء من اشخاص العالم واجزائه وهكذا الى غير النهاية فان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فلا يجتمع الامور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال فلا يلزم قدم شخص من اشخاص العالم فلا يتم الدليل فان مفاده على راي الشارح القدم الشخصي ثم اعلم ان المراد من العالم في قوله من اجزاء العالم مجموع ما سوى الله بقرينة لفظ الاجزاء وفي قوله من افراد العالم جنس ما سوى الله بقرينة لفظ الافراد وما قال الفاضل اللاهوري في لزوم التسلسل في العالم بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وهكذا الى غير النهاية فيعيب لما مر آنفا من ان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فتفكر **قوله** وقد قال بذلك بعض المحدثين من التحديث لا من الاحداث والمراد بالمحدثين الذين حملوا النصوص على الظواهر وما تعمقوا فيها فان اكثر ما يطلق لفظ المحدث يراد به هذا المعنى قيل حدوث العالم منصوص على وجهين احدهما انه لم يكن جنس ما سوى الله تعالى موجودا معه في الازل والثاني ان يكون جنس ما سواه موجودا مع الله لكن كل شخص حادثا بان يوجد شيء بعد شيء بحيث لا يكون شخص معين من العالم موجودا ازلا وظاهر قوله عليه الصلوة والسلام كان الله ولم يكن معه شيء يدل على المعنى الاول وعلى هذا الاجماع لا احتمال الثاني وبه يندفع ما نقله الشارح العلامة عن بعض المتاخرين عن ابن تيمية ما قاله في الدرر وغيره انتهى حكيم

وقد اعترض عليه بان المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الحوادث والسبق على كل فرد انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل المجموعي فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان يكون شيء من اجزائه موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد لقد قدح بعض الفضلاء

على الجميع بل له تقدم زماني على كل واحد من الاحاد فالتقدمات الزمانية كثيرة بتعدد الاحاد ويوجد مع كل تقدم معية بغير فليس التقدم الزماني منافيا لدوام المقارنة بغير فتفكر **قوله** وقد اعترض عليه اي على الجواب بالوجه الرابع **قوله** انما يلزم لو استلزم آه حاصله ان سبق القديم على كل فرد يقتضي حدوث كل فرد ولو استلزم حدوث كل فرد حدوث المجموع يكون القديم سابقا على المجموع لسبق القديم على كل فرد فلا يكون للقديم ح مقارنة مع بعض الحوادث دائما فيتحقق المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد لكن الامر ليس كذلك فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع فلا يتحقق المنافاة المذكورة **قوله** يستلزم حدوث الكل المجموعي آه قد اجيب عنه بوجهين الوجه الاول ما اورده الفاضل الجلبي من ان تحقق افراد غير متناهية يستلزم تحقق مجموعات غير متناهية مركبة من الاحاد متناهية على ما لا يخفى والمراد بالكل المجموعي مجموع ما فحينئذ نقول ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما كذلك حدوث كل فرد وكل مجموع لا يستلزم حدوث مجموع ما واورد عليه بوجهين الاول ما ذكره بعض الافاضل من انه قياس مع الفارق فان كل فرد وكل مجموع فرض جزء للمجموع وكل فرد بالقياس الى فرد ما ليس جزء له بان يكون فرد ما متالفا من تلك الافراد بل هو جزئي له وحدوث الاجزاء يستلزم حدوث الكل المتالف من الاجزاء في نحو حدوث الجزئيات لا يستلزم حدوث الكلي لكون الجزئيات خارجة من قوامه وفيه ان كل مجموع ليس جزء المجموع ما بل مجموع ما كلي والمجموعات افراده فحاله كحال الكليات الجزئيات نعم ان كل مجموع جزء من المجموع الذي هو مجموع الافراد الموجودة الغير المتناهية وهذا لا يمس الفاضل الجلبي فانه اراد بالمجموع مجموعا ما لا هذا المجموع آه الثاني ان هذا مستبعد من العبارة فان الاولى ح ان يقول انما يلزم لو استلزم حدوث كل مجموع حدوث المجموع ما والامر في العبارة هين الوجه الثاني انه لو اراد المعترض بالحدوث الازلي اعني ثبوت الابتداء وثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية كذا اورده الفاضل اللاهوري وفيه ان الابتداء ليس بلازم للحدوث بل الحدوث لازم للابتداء فلو قال بلزومه لكان حسنا والامر المتعلق بالعبارة يكون سهلا فلا مضايقة في المسامحة فافهم **قوله** وكانه توهم آه بيان لمنشأ غلط المعترض وتوضيحه ان لحدوث المجموع في الواقع انحاء ثلثة الاول ان لا يكون شيء من اجزائه موجودا اصلا ثم يوجد جميع اجزائه دفعة واحدة والثاني ان يحدث المجموع بحدوث اجزائه على سبيل التعاقب والثالث ان يكون بعض الاجزاء قديما وبعضها حادثا والمعترض توهم ان حدوث المجموع لا يكون الا على النحو الاول ولا ريب في ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع على النحو الاول **قوله** وهو توهم بعيد لما عرفت من ان لحدوث المجموع ثلثة انحاء ولا يذهب عليك ان الموضوع وان كان لحدوثه انحاء ثلث الا ان المعترض اراد النحو الاول لكونه منفيا للمجيب بالوجه الرابع فان المجيب يقول بسبق القديم على جميع الحوادث مرة واحدة فليس هذا التوهم من المعترض بعيدا فتدبر **قوله** وقد قدح آه اعلم انه ليس الغرض بهذا الكلام دفع ما فيما هو المقصود وهو بيان ربط الحادث بالقديم فان تعاقب الاشخاص يكفي فيه سواء كان النوع قديما او لا بل هو قدح في قدم النوع مع حدوث الافراد كما يراه الفلاسفة فاعلم ان القدح يقتضي ان ينقل قدم النوع مع حدوث الافراد من الفلاسفة ثم يقدح عليه وليس من دأب المحصلين القدح على المذهب

سه الفاضل الجلبي السيد الباقر ۱۲ منه سلمه

سه الفاضل الجلبي السيد الباقر ۱۲ منه سلمه

سه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ۱۲ منه سلمه

مجرداً اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة فان ارسطو واتباعه ذهبوا الى
قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها

البعدية فاين التبادر ولا حاجة الى القول بان المراد بالتبادر سبق الذهن بسرعة في اول الامر سواء كان بحسب الوضع او بحسب القراين ثم
لا يذهب عليك ان التبادر من البعدية كما انه البعدية الزمانية كذلك التبادر من الحدوث الحدوث الزماني والحكماء كما اصطلحوا على البعدية والحدوث الذاتي
كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية فلا نضع بعيد بنفي الارادة لقوله كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن فتعبر قوله مجرداً اصطلاح من الفلاسفة اي مع
اصطلاح مخصوص بهم فلا يتبادر الذهن اليه في عبارة المتكلمين وما قال الفاضل اللاهوري من ان كلام الشارح اشارة الى انه لا يترتب
على هذا الاصطلاح كثير فائدة ففيه ان هذا الاصطلاح من الفلاسفة كسائر الاصطلاحات منهم له فوائد كفوائدها كما لا يخفى على من [illegible] كتبهم
واسفارهم قوله المخالف في هذا الحكم اي الايجاب الكلي وهو ان كل ما سوى ذات الله وصفاته حادث الفلاسفة فانهم قالوا برفع الايجاب الكلي
ثم لا يخفى عليك حال اضطراب النقل منهم فانه قال الفارابي في رسالة الجمع بين الرأيين بعبارات طويلة ما حصله ان افلاطون وارسطو متفقان في
حدوث العالم حدوثاً ذاتياً وقدم العالم قدماً زمانياً واثبات الصانع القديم الواجب تعالى وابطال البخت والاتفاق وشنع الفارابي فيها على
من نسب القدم الذاتي وانكار الواجب الى ارسطو تشنيعاً شديداً وقال في الملل والنحل انه حكي عن افلاطون قوم من شاهدوه وتلمذ له مثل ارسطاطاليس
وطيماوس انه قال ان للعالم محدثاً ازلياً واجباً بذاته عالماً بجميع معلوماته كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل ومخالفة تلميذه ارسطاطاليس
في حدوث العالم فان افلاطون يحيل وجود حوادث لا اول لها فانك اذا قلت كل منها حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد
وجب ان يثبت للكل [illegible] ما فيه في ترجمة ابرقلس من ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى
انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحاً وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرح
القول فيه مثل الاسكندر الافرودسي وفرفوريوس كذا في القبسات ويخالفه ما فيه في ترجمة ارسطاطاليس من انه سال البعض الدهرية ارسطاطاليس
اذا كان الباري تعالى لم يزل لا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له [illegible] انما فعل ما فعل لانه جواد فقال فيجب ان يكون لم يزل لانه جواد
لم يزل قال [illegible] لم يزل [illegible] اولا [illegible] محال فقيل [illegible] يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله يبطل
الجود قال يبطله ليصوغ الصيغة التي لا تحتمل الفساد وما فيه في ترجمة فرفوريوس من انه يدعي ان حكاية حدوث العالم عن افلاطون حكاية صحيحة
[illegible] العالم [illegible] فانظر الى اختلافات النقول لا تجزم بواحد منها قوله الى قدم العقول
[illegible] في ذاته [illegible] قال الحكماء ان العقول انواع عشرة وكل منحصر في فرد والعقل العاشر هو العقل الفعال [illegible] بالبرهان [illegible]
والتفصيل في القبسات قوله والنفوس الفلكية هي نفوس مجردة [illegible] للافلاك [illegible]
[illegible] قوله بموادها [illegible] الجسم عند المشائية مركب من جوهرين احدهما محل وهو الهيولى [illegible] وثانيهما حال وهو الصورة الجسمية ونوع الجسم [illegible]
[illegible] الهيولى عند بعضهم وعند الاشراقيين [illegible]
ما ثبت الهيولى [illegible] مركب منها ومن عرض قائم بها ويجوز ان تركب الجوهر من جوهر

وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده

وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده والثاني باختيار الشق الثاني من الترديد وقوله لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا

بالوجود اللايزالي فهو غير محال بل هو واقع الا ترى ان الموجود يوم الجمعة متصف يوم الاربعاء بانه موجود يوم الجمعة والمحال انما يلزم لو كان

الحادث موجودا في الازل بالوجود الازلي وهو غير لازم ثم قيل ان الحادث ليس متصفا في الازل بالوجود اصلا فضلا عن الوجود اللايزالي

كيف ولو كان الحادث موجودا في الازل بالوجود اللايزالي لزم كون شيء واحد ازليا وغير ازلي وهو محال وما ذكرتم من الشاهد فهو دليل على

المغلطة فان الموجود يوم الجمعة لا يتصف يوم الاربعاء بالوجود اصلا فضلا من ان يتصف يوم الاربعاء بوجوده يوم الجمعة نعم يصدق عليه يوم

الاربعاء انه موجود يوم الجمعة وليس هذا الصدق هو الاتصاف ومنها انه وان فرض ان امكان الوجود اللايزالي في الازل لكنه لا يستلزم

قدم الحادث لم لا يجوز ان يتعلق ارادة الفاعل بوجوده فيما لا يزال فلو اوجد فيما لا يزال حسب تعلق الارادة لا يلزم التخلف

فان الحادث يوجد على حسب اقتضاء العلة بل انما يلزم التخلف لو وجد الحادث في الازل كذا في حاشية البعض الافاضل وقيل انه راجع الى الوجه الثاني

من الجواب كما سياتي فلا يفضي الى تعدد الاجوبة ومنها انا سلمنا ان جميع ما لا بد منه متحقق في الازل امكانه ايضا متحقق في الازل لكنه لا يلزم

قدم الحادث قولكم والا لزم التخلف قلنا ان التخلف المحال هو ان يمتنع المعلول بنفس طبيعته وجوده او يتخلف عن العلة التامة وههنا ليس

كذلك فان الحادث بنفس طبيعته يابى عن قبول الوجود في الازل فانما يجب وجوده فيما لا يزال لا في الازل ومنها ما اورده الفاضل الجامي

من ان تحقق الامكان في الازل لا ينفع ما لم يتحقق وجود الممكن في الازل والمجيب انما منع جواز وجوده في الازل لا تحقق صفة

الامكان فيه وفيه ان جواز وجوده في الازل امكان من جملة ما لا بد منه لانه لا بد من وجوده في الازل ولا سبيل الى المنع فان المفروض

ان جميع ما لا بد منه موجود في الازل وان لم يكن منها فوجب ان يتحقق الممكن في الازل لوجود جملة ما لا بد منه في الازل ولو لم يتحقق

ذلك الممكن بانتفاء ذلك الجواز في الازل فان هو الا التخلف عن العلة التامة وهو محال فلا سبيل الى الخلاص الا تجويز التخلف على

الطريق الذي بناه الفاضل **قوله** وانت تعلم انه آه رد للجواب توضيحه انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده في الازل

فمطلق وجوده ان لم يكن موقوفا على امكان الازلية بل يصح الايجاد بدون امكان الازلية فاي وجه للانتفاء مع تحقق العلة التامة فيلزم قدمه

وان كان موقوفا على امكان الازلية فكونه غير ممكن في وجوده الازلي في الازل خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة لمطلق وجوده ليس علة

تامة له لان امكان الازلية مما لا بد منه في مطلق وجوده ولا يقال ان العلة التامة وان كانت لمطلق وجوده لكنه باعتبار تحققه في ضمن

الوجود اللايزالي لانا نقول ما ان يكفي تلك العلة التامة في الوجود اللايزالي فيجب تحققه في الازل وهو محال او يتوقف الوجود اللايزالي

على شيء آخر من اللايزال او غيره فهو خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة له لا يكون علة تامة له ومن ههنا تبين لك ان

قوله فكونه غير ممكن فيه خلاف المفروض معناه ان كونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلاف المفروض وقوله لان الامكان مما لا بد منه

في وجوده معناه ان امكان الازلية مما لا بد منه في وجوده خاندفع ما قال الفاضل اللاهوري وتبعه الفاضل الجامي رح باختصار على

هذا الرد وانه على قول الشارح فكونه غير ممكن آه من ان المجيب لم يقل انه غير ممكن في الازل بل قال انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز

كما قيل في زيد ابن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف في الرسول قد يستعمل مرادفا له فقد يخص بمن هو صاحب كتاب او نسخ لبعض شرع من قبله

لكماله في نفسه لا للتبليغ الى الخلق لو تحقق كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل فلا يكون هو نبيا وما قال الفاضل الچلپي من ان القول بالنقض على
التعريف المراد انه على هذا التعريف لا يشمل النبي من اوحي اليه لكماله في نفسه مع انه نبي فعليه خدشة ان الاولى انه لا يرد النقض بمادة هي غير ثابتة ههنا
فان قلت ثابت مادة النقض بزيد بن عمرو بن نفيل فانه كان يوحى اليه لكماله في نفسه قلت ان اكثرهم قالوا انه كان على دين الخليل عليه السلام ممتازا
بين بني نوعه بالتوحيد والاسلام في ايام الجاهلية وبعضهم قالوا انه ما كان متبعا للنبي بل افلح ببصيرة قلبه لا استبعاد فيه فانه قال عز من قائل لولا فضل
الله عليكم ورحمته اي بارسال الرسل وانزال الكتب لاتبعتم الشيطان الا قليلا اي منكم فانهم يفلحون ببصيرة قلوبهم ويدل عليه اشعاره منها **شعر**
تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير وعلى كلا القولين فليس زيد ممن يوحى اليه وما نقل الشارح رح ان زيدا ممن يوحى اليه
فهو مؤاخذ بالتصحيح فان قلت انا سلمنا ان مثل هذا الشخص لم يثبت لكن النقض على التعريف يجوز ان يكون بالافراد التقديرية قلت هذا ليس من
داب العلماء المتفحصين للحقائق النفس الامرية ونسيم الشارح رح والثانية ان المعهود في النقض على التعريف ان يقال هذا التعريف لا يشمل او ليس
المعهود ان المعرف بهذا التعريف لا يشمل وما قال الفاضل الچلپي انما قال على هذا ولم يقل هذا لا يشمل لان المقصود بيان عدم شمول المعرف
باعتبار هذا التعريف مع انه شامل هو بهذه العبارة اظهر انتهى فلا يغني من الحق شيئا فانه لا يخفى خلاف المقصود فعليك الانصاف
وان استشهد على النقض بقوله الآتي الا ان يتكلف فيقال ان التكلف يستدعي ارتكاب امر هو غير ظاهر لا دلالة له على النقض ثم اعلم ان مثل هذا الشخص لو تحقق
فلا يخلو اما ان يكون نبيا وعليه بني على الثاني لم يكن يوحى اليه بعث فيتحقق الاول فيستحسن ان يعرف النبي على وجه يشمله فتدبر **قوله** كما قيل في زيد
انه فان قلت يستفاد مما في الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل
ابراهيم عليه السلام احد غيري انه هذا يدل على كونه مبعوثا الى الخلق قلت لا نسلم اولا ان هذا مما اتفق عليه القوم ولو سلم فهو لا يدل على كونه مبعوثا
الى الغير الا ترى ان علماء امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم يعلمون الناس دينه وليسوا بانبياء مبعوثين الى الخلق **قوله** اللهم الا ان يتكلف
بان يراد بالخلق المبعوث اليه اعم من ان يكون مغايرا للمبعوث تغايرا حقيقيا او اعتباريا فيشمل التعريف ح زيد بن عمرو بن نفيل ايضا اذ يكون من
حيث انه يلقى اليه الوحي مبعوثا مغايرا له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه او بان معنى بعثه الله الى الخلق جعله فيما بينهم واللام على التبليغ لمجرد النفع
والمصلحة وان لم يترتب كما قدر هذا او حمل قوله على هذا لا يشمل الخ على بيان الواقع ولو حمل نقضا فالفاضل القرباغي بين وجه التكلف بانه يجوز ان يكون
القائلون بهذا التعريف غير قائلين بنبوة زيد بن عمرو بن نفيل فلا نقض عليهم وبان المعرف هو النبي المتفق على نبوته واشار اليه
بقوله قيل فان اعراب بلفظ قيل للاختلاف في نبوته فلا نقض بنحو وجه واعترض عليه الفاضل الچلپي بان هذا التكلف لا يساعده كلام الشارح
فان الاستثناء في قوله الا ان يتكلف من قوله لا يشمل يدل على ان يتكلف في التعريف حتى يشمل التعريف لا على ان يتكلف في المعرف ليصح
ويمكن ان يجاب عنه بان الاستثناء ليس من المنطوق بل من المفهوم فمعنى قوله على هذا لا يشمل الخ ان هذا التعريف منقوض لعدم شموله الشخص المذكور الى
الا ان يتكلف سواء كان التكلف في التعريف بالشمول او في المعرف بالفتح بالتخصيص فلا ضير **قوله** وقد يخص الخ فيه بحث فان المراد
بالشريعة والكتاب اما الجديد منهما او الاعم من الجديد والقديم وعلى الثاني فلا معنى للاخصية بل يتساويان لان كل نبي له كتاب او شريعة ما

او قبله حال صحبته او لا وهذه اشارة الى مقصد هذه الرسالة تعقائد اهل السنة مما يتعلق الغرض بحصول اعتقاده

النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنين ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم ومات على اسلامه كالاشعث بن قيس اسلم وارتد بعد وفات النبي
صلى الله عليه وآله وسلم واسر في خلافة سيدنا امير المؤمنين الصديق الاكبر رضي الله عنه ثم اسلم ومات عليه كذا في الاستيعاب فعند جمهور
المحدثين على الاصح هو صحابي واليه يومي عبارة المختصر الا ان عند البعض من محققي اهل الحديث هو ليس بصحابي وهو الحق فان الردة تبطل
الاعمال بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطل بالردة فتلك الصحبة السابقة لا اعتداد لها كصحبة الكافر حال كفره وانما عده في
سير الصحابة صحابيا لكون روايته مقبولة كذا في فواتح الرحموت **قوله** او قبله الصحابة ايمان سيدنا امير المؤمنين علي رض في حال صباه واضح
بذلك مشهور حيث قال **شعر** سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي ثم اعلم ان هذا التعميم يومي الى ان الملائكة والجن
صحبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم ليسوا باصحاب والظاهر من كلام البعض انهم صحابة **قوله** طال صحبته لم لاقا[ن] جمهور الاصوليين من
الحنفية ان طول الصحبة شرط في كونه صحابيا لانه المتبادر من الصحابي المنقح انفي عن ... بعد اتفاقا لانه ليس ... واصحاب الحديث
عرفا ليس الا الملازم المتبع للحب والاصح عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وفيه اذ يخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله فان
حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله وسلم باربعين يوما مع انهما صحابيان اتفاقا وقيل
الصحابي من اجتمع فيه طول الصحبة والرواية وهو بعيد لغة وعرفا **قوله** اشارة آه اعلم ان هذا موضوع للاشارة الى الموجود في الخارج المحسوس
والالفاظ والمعاني مع النقوش المطلقة لا وجود لها في الخارج واما النقوش المخصوصة المكتوبة بايديكم فما حاضرة عنده في الخارج فلا يستقيم الحكم بانها
عليها فانه يستلزم ان لا يكون النقوش المخصوصة التي كتبها ايدي غيار المصنف عقائد على ان العقائد ليست تلك النقوش بل العقائد معاني في الالفاظ
التي دلت عليها تلك النقوش اللهم الا ان يقال انه من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال فالاشارة ههنا ليست على حقيقتها بل الاشارة
عقلية والمعاني حاصلة في الذهن على وجه اجمالي لوجودها او اكنا بها وهو يكفي للاشارة العقلية وهذا اعم من ان يكون الخطبة الحاقية
او ابتدائية وقد ادعى السيد الشريف في حاشيته على التهذيب فما قال الفاضل اللاهوري من ان الخطبة ان كانت الحاقية فالاشارة الى العقائد
المدونة والالفاظ الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة بعيد عن الصواب فان قلت ان الشارح قد حقق في رسالة
الزوراء ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست باعدام حقيقة فالالفاظ وان لم تجتمع في الوجود في الخارج لكنها موجودة في مجموع زمنه
اجزائها فالاشارة الى الموجود الخارجي لا الموجود الذهني قلت لا بد للاشارة الحسية من الحضور في الخارج عند المشير حال الاشارة وهو
في الالفاظ مجرد وجودها في الخارج لا يكفي على ان الكلام ههنا فيما يفهمه العامة واهل اللغة وعندهم الاعدام اللاحقة الزمانية اعدام حقيقة
وهذا التحقيق قد غفل عنه بعض الحكماء فضلا عن العامة واهل اللغة **قوله** الى مقاصد آه اقحم لفظ المقاصد لان جميع ما في
الرسالة ليست عقائد **قوله** مما يتعلق آه المراد من كلمة ما القضية الحاصلة في الذهن ومعنى الكلام قضية يكون الغرض من تحصيل
تلك القضية تحصيلها في النفس ... الى الذهن ليس ... لامر آخر ... كما يتوهم من ظاهر العبارة الا ان الغرض منه
سوى الاعتقاد وهذا كما يقال يتعلق غرضنا بهذا الشيء مع ان الغرض ليس يكون ذلك الشيء لا لامر آخر فافهم

الوجود الدهري في المعية الدهرية بوجوه منها ان العقول العالية على الزمان بل الصديقون بان الشئ بعض من اشيا سوء معا او على التعاقب لا يلي ما لا يتصفون بالجهل فانهم حكموا بالحكمين ٭ والواقع لا يقبل الا احدهما وعلى الثاني انتم التعاقب ومنها ان الزمان لما كان قار الوجود وامره وجوده في الواقع الدهر فلا تدريج فيه في نفس الامر فما الذي وجب لنا ان اعتقدناه موجودا شيئا فشيئا على سبيل التدريج فليس اعتقادنا له تدريجا الا ومنها انه ان اردتم انه لا تجدد هناك بالنسبة الى فرد ايه تعالى فهو مسلم لكنه لا يقدح في ان يكون التجدد هناك بالنسبة الى الحوادث بان بعض الحوادث فصار حاضرا عند الواجب ومعه ثم انعدم فصار غائبا عنه وغير مجامع معه فان قلت انه يلزم ح ان يكون الواجب بالفعل مع بعض بالقوة مع آخر الواجب لا تغير فيه قلت انه لا تغير في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية واما في الاضافيات المحضة فلا يمتنع التغير فالقوة والفعل انما جاء من جانب تغير الحوادث لا من قبل تغير في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية وان اردتم انه لا تجدد هناك بالنسبة اليه تعالى اصلا فلا دليل عليه لا بطال المعية الدهرية بيانات اخر ذكرنا بعضها في حاشيتنا المسماة بالقول الاسلم لحل شرح السلم ان شئت فارجع اليها ثم المحقق لما شعر الدليل لابطال المعية الدهرية بل شاجر مع الحكماء حيث ميل على المشاجرة قوله عندهم وقوله نسبوه وتوجه الى ابطال اللازم من المعية الدهرية وهو اجتماع الامور الغير المتناهية مع ترتب ما ومن بطلان اللازم يلزم بطلان الملزوم وقال الشارح عطف ان مقصود الشارح من هذا القول ان المتعاقبات الزمانية متعاقبات بالنظر الى الزمان وسلمنا ان التعاقب مانع عن جريان البرهان لكنها مجتمعات مجتمعة في الدهر كما هو شربكم فيجري فيها البرهان نظرا الى وجود الدهري ورد العلامة رد على هذا بقوله منها ان الموجودات الدهرية لا ترتب فيها اذ لا تجدد ولا تعاقب فيها على ما زعم فكيف يجري فيها برهان التطبيق باعتبار الوجود الدهري يجاب عنه بوجهين الاول ان الترتب ليس منحصرا في التعاقب الزماني بل يكون الترتب في الدهر بالعلية او بالوضع او بالتقدم او غير ذلك فيجري فيها البرهان نظرا الى الوجود الدهري والثاني ما افاده استاذ استاذي الجيد[1] معدن العلوم العقلية والنقلية انار الله برهانه من ان تلك الموجودات الدهرية وان لم توصف بالتعاقب في الدهر لكنها توصف في الدهر بالتعاقب الزماني بان ما هو متقدم على ذلك زمانا وبهذا انهدم التقدس لا امتياز في التعاقب في الدهر يكفي بجريان البرهان ثم منها ما في الشمس البازغة من انه لو كفى الاجتماع في الدهر لانتقض البرهان على تناهيها في الابد لوجود المستقبلات والماضيات كلها مجتمعة في الدهر وهذا كما يخالف اصول الفلسفة ايضا يخالف اصول الملة لاتفاق المليين على ابدية العالم ولا يبعد ان يقال ان المتكلمين ليسوا بقائلين بالاجتماع الدهري اصلا حتى ايضا دعوا منهم بل الوجود عندهم هو وجود زماني فالحوادث الماضية عندهم متناهية والمستقبلة غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد غير المتناهي الا تقضي نوع من المتناهي اذ الموجود ليس الا متناهيا الا انه لا يقف على حد لا يتجاوزه فتفكر وقال عطف ان الحكماء لو جوزوا التسلسل في المتعاقبات بناء على ان هذا البرهان لو كان يجري في المتعاقبات لا ان المدعي غير متخلف عن البرهان لعدم وجود السلسلة الغير المتناهية المتعاقبة فاورد عليهم الشارح ايرادين الاول ان المدعي متخلف فان البرهان يقتضي عدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا وهنا المتعاقبات موجودة في مجموع الازمنة على وجه التعاقب بهذا النحو من الوجود الخارجي اليه اشار الشارح بقوله فرد عليه الى قوله بل الوجود عندهم آه والثاني ان المتعاقبات مجتمعات في الدهر فيجري البرهان فيها بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن التعاقب ووجود المتعاقبات في مجموع الازمنة واليه اشار الشارح بقوله بل الوجود عندهم الى قوله فالوجود في الزمان آه وهذا القول من تتمة الايراد الاول الايراد الثاني وقع في البين

[1] اي مولانا محمد ... قدس سره ... سره

وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهو فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان به قلت لما كان علم الواجب تعالى بالاشياء بصور مفصلة ثبت الامر كذلك

لو كان المبني عليه بقول المحقق الطوسي والبرهان المشهور جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فهذا القول متفرع على تمام قوله ثم عدم تركب
العدد الى آخره فهذا القول لو كان المبني عليه لهما وجود المجموع فهذا القول متفرع على قوله ثم عدم تركب العدد والى قوله وعلى ذلك كذا لو كان مبني
لهما المغايرة لكن حينئذ يفيد شيئا زائدا وهو التاخير هذا القول عنهما والعجب من الفاضل اللاهوري انه جعل المغايرة مبني عليه في القولين جعل هذا
القول نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا ينبني فافهم وان كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي الوجود وللبرهان
المشهور الجزئية فهذا القول متفرع على قوله وعلى هذا ينبني الى هذا القول فافهم وتثبت **قوله** وما يتوهم آه قيل انه لما قال الصدر الشيرازي
انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية لا يكون هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري فيها
البرهان فرد عليه الشيخ بهذا القول حاصله ان العقل حاكم بانه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو تحقق هناك موجود ثالث وهو مجموعهما الذي هو
معروض الاثنينية وكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد تحقق موجود رابع وهو مجموعها وهكذا وكل ذلك ضرورة وجود الكل عند وجود جميع
الاجزاء فهكذا اذا وجدت الامور الغير المتناهية فمعروضات الاعداد الغير المتناهية وهي المجموعات تكون موجودة والاقل يكون جزء
للاكثر فيجري فيها البرهان وانت لا تكن على نسيان مما قدمنا فتذكر **قوله** فعلى ما ذكرت اي من ان الترتيب ليس بشرط في جريان برهان
التطبيق ولو سلم فالترتيب متحقق في جميع الامور الغير المتناهية بانها المجموعات **قوله** يلزم ان يكون آه تقريره انه يلزم ان يكون
معلومات الله تعالى متناهية واللازم باطل لانه يوجب ان يكون علومه تعالى متناهية كعلومنا واما وجه الملازمة فهو انه لو لم يكن تلك المعلومات
متناهية بل تكون غير متناهية فيكون علوم الله تعالى ايضا غير متناهية فان العلم على حسب المعلوم فيجري البرهان في هذه العلوم فيبطل
عدم تناهيها اذ لو لم يبطل عدم تناهيها مع جريان البرهان لانتقض البرهان بثبوت التخلف فان مقتضى البرهان بطلان الامور
الغير المتناهية مطلقا وانما قررنا الكلام هكذا ليطابق الجواب السؤال فافهم **قوله** لما كان الامر كذلك اي يجري البرهان في العلوم فان
الاشياء المعلومات لما كانت غير متناهية ويكون العلوم بالصور فلكل من المعلومات صورة فيكون الصور الغير المتناهية مرتسمة في
ذاته تعالى فيثبت فيها الترتيب على ما بين الشارح فيجري فيها البرهان ثم اعلم ان القول بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى
وكون علمه تعالى حصوليا منسوب الى المعلم الاول ارسطو والثاني ابي نصر الفارابي والحكيم بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس وعبارة اشاراته
الشيخ مفصحة عنه ورده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بوجوه منها ان تلك الصور معلولة له تعالى فيلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا وهو محال ومنها انه يلزم صح كون الواجب تعالى موصوفا بصفات زائدة غير اضافية ولا سلبية مع ان صفاته تعالى عينه تعالى ومنها
انه يلزم صح كونه تعالى محلا للمعلولات الممكنة المتكثرة تعالى عن الكثرة والجواب عن الاول ان القبول يطلق تارة على الانفعال التجددي
الذي هو من باب الاستعدادات فنحن نسلم ان القابل بهذا القبول لا يكون فاعلا وقد يطلق على مطلق الاتصاف بامر زائد ونجوز
ان يكون الشيء قابلا بهذا القبول لشيء وفاعلا له والبرهان لا ينفيه وعن الثاني بان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له تعالى بل
هي معلولات لذاته تعالى بعد تمامه كمالا ذاتا وصفات وليس علمه الاول بعده وتعقله الاشياء بل ان يعقل الاشياء معقولة والصفات

او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة تلك الامور وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني فيكون فرض المعدوم عدم جزء من اجزاء علة وجود اذ من البين ان ما لا يكون موجودا علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه

ان يكون موجودا بالوجود المحمولي او بالوجود الرابطي المراد بعدم امر موجود وعدم امر موجود وبا عدا هذين النحوين فلا يتحقق واسطة بينهما على ان هذا مبني على تجويز علية الاعتباريات وفيه كلام سيأتي فنفرض الثالث اذ ليس عندهم استناد العدم الى امر موجود بل قالوا ان علة العدم عدم علة الوجود فلا حاجة الى ابطال كون العلة للعدم امرا موجودا وقيل انه لا ضير في تعيين الشقوق تتميما وان لم يقولوا به كذا قال الشيخ في بعض رسائله

قوله او عدم امر موجود المراد بالعدم العدم اللاحق الطارئ لعارض لا العدم السابق فان العدم السابق للشيء قديم مستمر من الازل والكلام في العلة الحادثة

قوله او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود اي لا تكون موجودة مرفوعة بجميعها كما هو الشق الاول ولا تكون معدومة مرفوعة بجميعها كما هو الشق الثاني بل تكون مركبة منهما فبعض اجزائها موجود وبعض اجزائها عدم امر موجود وهذا الشق الثالث وان كان شريكا للشق الثاني في الاستحالة لكن المقصود استيفاء الاحتمالات وتفصيلها فذكر هذا الشق الثالث في موضعه فاندفع ما قال الفاضل القرا باغي كان موضع هذا الكلام بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال اما بعضها موجود وبعضها معدوم انتهى **قوله** على الاول ننقل الكلام آه يعني انه لو كان علة عدم جزء من الحركة امرا موجودا ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فعلته ايضا امر موجود وهكذا فنقول لا بد من اجتماعها في الوجود عند انتفاء كل جزء من الحركة فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وهذه الامور لا بد لها من ان تكون موجودات حقيقية متمايزة في الواقع اذ لو كانت اعتبارية فعلية الامر الاعتباري راجعة الى علية منشائه لانه لا تحصل للاعتباري سوى تحصل المنشأ فالمنشأ لو كان متعددا بان يكون بازاء كل امر اعتباري منشأ يلزم التسلسل ايضا ولو كان المنشأ واحدا فيلزم ان يكون الشيء معلولا لنفسه على انا ننقل الكلام الى علة ذلك المنشأ فيلزم التسلسل فان قلت ان الحكماء قالوا ان العقل الاول باعتبار الامكان علة لشيء وباعتبار الوجوب علة لشيء آخر فلو رجعت علية الامر الاعتباري الى علية المنشأ لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وهو محال عندهم فيقال ليس على الشارح تصحيح هذا القول بل شهادة البداهة تدل على بطلانه كذا قال الفاضل اللاهآبادي لكن يختلج ان القول المتفق عليه بين الجمهور كيف يترك بشهادة البداهة وتصحيحه يعرض من هذا المبحث فلا تعجل **قوله** وعلى الثاني فيكون آه يعني انه لو كان علة عدم جزء من الحركة عدم امر موجود فيكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود ذلك الجزء من الحركة فان العدم ليس له مصداق بل هو عبارة عن اللّيسية المحضة فليس العدم شيئا يكون من شأنه التأثير فالحكم بعلية العدم للعدم على سبيل المسامحة فالتحقيق ان الفاعل المستجمع للشرائط اذا وجد وجد المعلول لامتناع التخلف واذا عدم عدم المعلول فوجود الفاعل يؤثر في وجود المعلول لكون الوجود محتاجا الى التأثير وانتفاء التأثير بعدم المؤثر اما من الابتداء او بعد الثبوت وليس ان العدم يؤثر في العدم فعدم جزء من الحركة لو استند الى العدم لكان مستندا الى عدم علة وجوده فكان معنى استناد العدم الى العدم هو عدم تأثير الوجود في الوجود والى هذا يشير الشارح بقوله اذ من البين آه قال الفاضل المجلسي ما توضيحه ان عدم جزء من الحركة لو كان بسبب عدم علة وجوده لكان يلزم ان البقاء محتاج الى علة مع ان البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم وجود المعلول معلولا لعدم علة البقاء والمعلول ما يكون في مرتبة العلة لتقدم العلة على المعلول فلا يكون عدم وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء

فلا يتعلق الخلف حيث نقول لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير متصاعدا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد ما لا يكون معه مسبوقية فيكون المسبوق الذي في المبدأ كذا اذا سرنا الى جانب ان يكون فيما في المبدأ مسبوق فقط لا يكون بعدها سابقا كما وجدنا في المبدأ فيما ليس معه مسبوق لكان في عدد السابق والمسبوق فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتحققة في الوجود ايضا لان كل حد من المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون عدد الآباء ازيد من البنوة سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور

في دفع هذا التوهم بقوله وذلك لانا اذا اخذنا الخ اجراء هذا البرهان في الاعتبار الثاني وابطاله وليس غرض المتوهم انه البرهان الجاري في الوجود الزماني بالنظر الينا باعتبار الوجود والا تقضي الاستقبالي بعدم الاجتماع كما توهمه الفاضل القراباغي ثم اعترض بان التسلسل في الاستقبال من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف عند حد فلان التسلسل الواقع فلا حرج لو لم يجر البرهان لان البرهان لابطال التسلسل الواقع وبنا كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وفي انقسامات الاجسام والعدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وليس غرض الشارح من قوله وذلك لانا اذا اخذنا الخ اجراء هذا البرهان باعتبار الوجود والا تقضي الاستقبالي الزماني كيف فان المتكلمين ومنهم الشارح يجوزون التسلسل اللاتقفي على ما حكيت فكيف يصح منهم اجراء البراهين فيه وما اجاب به الفاضل الجائسي عن اعتراض الفاضل القراباغي من انه لا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان عدم انقطاع السلسلة في الاستقبال كاف ويكفي في تحقق العلة امكان المعلول فمما لا تصغي اليه الا ترى ان تحقق العلة بالفعل مع امكان المعلول ايضا ينافي التضايف المقرر فافهم **قوله** وذلك اي عدم التوهم **قوله** السلسلة اي الغير المتناهية من الجانبين **قوله** كالمعلول الاخير او ورد انه على تقدير عدم التناهي من الطرفين لا يكون معلول اخير او اجاب عنه الفاضل اللاهوري بان الكاف بمعنى المثل والمعنى اخذنا واحدا من احاد السلسلة مماثلا للمعلول الاخير في السلسلة المنقطعة المتناهية من جانب المعلول اي ان يوجد فيه المسبوقية فقط بلا سابقية لعدم اعتبار علية لما تحته في اللحاظ ويمكن ان يقال ان المراد بالاخير فرضا من حيث عدم الالتفات الى ما تحته **قوله** يجب ان يكون فيما قبله الخ فان مضايف معلولية المعلول الاخير هو علية علته لا علية لما تحته كما لا يخفى فلا بد من ان يكون فيما فوق المعلول الاخير علية بلا معلولية والا لزم ان يكون فيما فوقه احاد العلية والمعلولية متساوية ويبقى معلولية المعلول الاخير بلا علية فاندفع ما قيل بما توضيحه ان هذا الوجوب ليس في نفس الامر بل بسبب عدم اللحاظ الى ما تحت المعلول الاخير والا ففي نفس الامر كل ما هو معلول فهو علة كذا قال الفاضل الالٰه ابادي رح **قوله** فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين اما في جانب التصاعد فبالواحد الذي فيه سابقية فقط وليس فوقه علة واما في جانب التنازل فبالواحد الذي فيه مسبوقية فقط وليس هو علة لما تحته **قوله** ايضا اي كما يجري في الامور المجتمعة في الوجود **قوله** وكذا برهان التطبيق الخ اعلم ان القوم قد خبطوا في المراد من التطبيق بين احاد الجملتين فنلقي عليك ولا انه قال المحقق الجونفوري في الشمس البازغة ان المراد من التطبيق ليس الا ما عهد استعماله في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض انتهى محصله ولا يذهب عليك انه لو كان المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة فاما ان يكون ايقاع المحاذاة في الخارج او في الذهن والاول محال لان ايقاع المحاذاة في الخارج اما بجر الناقص في جانب المبدأ او بذبول الزائد في جانب المبدأ او بتحمل الناقص في جانب المبدأ او بتكاثف الزائد في ذلك الجانب وعلى هذه الصور الاربع فالغرض في مساواة احاد الجملتين لا يلزم محذورا او بجذب الناقص من طرف عدم التناهي حتى تخلى مكانه او بدفع الزائد الى طرف عدم التناهي بسبب خلو مكانه وعلى تقدير

في وجود ممكن ما حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا حصل ممكن ما فاما ان يكون حصوله بسبب حدوث امر آخر فلزم وجود الممكن بلا وجود تمام علته التامة او لا يكون بسبب حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل ... لا الى الحادث الذي على تقدير ... حتى يلزم التسلسل المستحيل عندهم ... من شرط استحالته ...

الامر الاعتباري بمجرده مقتضي فوات فلا يحتاج الى حدوث امر آخر ... التعقل لا التشخص من ذلك فيما اورده الفاضل اللاآبادي من ان الامر الاعتباري لا يكون اختراعيا محضا بل انتزاعيا واقعيا فلا بد له من منشأ الانتزاع فيجري الكلام فيه فاعتبر ثم نقض عليك ان الحكماء استدلوا على القدم الشخصي بوجوه منها ان الواجب تعالى اما علة كافية لشيء من الممكنات او لا على الثاني يلزم ان لا يوجد ممكن اصلا فان الممكن متساوي النسبة الى الوجود ما لم يجب وجوده ولا يجب وجوده ما لم يكن الواجب مفيد الوجوب واحد من الممكنات فان الشيء ما لم يجب لم يوجد شيئا وان قيل ان الموجب لكل ممكن ممكن قبله وبهذا فليس ح دخل للواجب قلت ح لا وجوب الا بالوجوب فالوجوب عبارة عن سد جميع انحاء العدم وليس جميع انحاء العدم ح ممتنعة فانه يجوز ان يرتفع جميع السلسلة بخلاف ما اذا دخل الواجب ويوجب شيئا فانه ح يمتنع جميع انحاء العدم وعلى الاول فذلك الشيء اما كلي او جزئي على الاول فاما ان يوجد في جميع الافراد فيلزم وجود الامور الغير المتناهية او في بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني فيلزم القدم الشخصي وتقيح ههنا جنايا فان هذا الدليل ليس بما قطعيا فعليك ببطالة الكبار

قوله في وجود ممكن ما آه اما ان يكون المراد بالوجود الوجود اللايزالي فلا يلائم الشق الاول او اما ان اراد به الوجود الازلي او الوجود الا‌ع‌م الشامل للازلي واللايزالي من حيث العموم والشمول فلا يلائم الشق الثاني فالمراد بالوجود مطلق الوجود من حيث هو هو مع عزل النظر عن الازلي واللايزالي فتبصر **قوله** وانت خبير آه هذا يحتمل وجهين الاول انه منع من المتكلمين وتوضيحه ان العلة التامة لو لم تكن في الازل ويكون حدوث الممكن بسبب حدوث امر آخر فقلتم انه يلزم التسلسل وهو ممنوع فان اردتم به انه يلزم التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود فلا نم الملازمة لجواز ان يكون العلل الحادثة التي هي وسائط في حدوث الممكن كلها متعاقبة بان يكون السابق علة معدة لوجود اللاحق فليس اجتماع تلك العلل في الوجود وان سلمتم بانه يلزم التسلسل اعم من ان يكون تلك الامور مجتمعة في الوجود ام لا فالملازمة مسلمة لكن بطلان التسلسل الاعم في حيز المنع فان التسلسل في الامور المتعاقبة جائز عندكم فان من شرائط استحالة التسلسل عند الحكماء الاجتماع في الوجود وانت خبير بان هذا المنع انما يرد لو كان فيه الدليل تحقيقيا واما اذا كان الزاميا فلا يمكن للمتكلمين التفوه بهذا المنع فان المتكلمين يحيلون التسلسل مطلقا فتدبر والثاني ان هذا منع لتمام التقريب وتقريره انا اخترنا ان العلة التامة ليست في الازل وحدوث الممكن بسبب حدوث الامر الآخر وتلك الحوادث يجوز ان تكون متعاقبة كل منها علة معدة للآخر فلا يلزم التسلسل الا في المتعاقبات وهو ليس بمستحيل عند الحكماء فلا يثبت من هذا الدليل ما هو المدعى على راي الشارح وفيه وهو القدم الشخصي وانت خبير بان هذا المنع انما يرد لو حمل الاستدلال على القدم الشخصي واما اذا حمل على مطلق القدم كما هو الظاهر فالتقريب تام والاحتمال ان يكون هذا الكلام تصويرا وبيانا للواقع لا دخلا على الدليل فيما يأتي قوله فيما بعد واما دعوى ان آه وقوله وكذا دعوى آه فحوى الكلام ينادي باعلى نداء على ان يكون هذا الكلام دخلا على الدليل وان اختلج في صدرك ان هذا الدخل صحيح عند الشارح فلم لم يجعل هذا من وجوه الاجوبة الآتية فنجيب بان هذا

سواء كان مقارناً لوجوده او متاخراً عنه فقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازلياً ان يكون سابقاً على الزمان

على صفة اخرى غير ما اختار فالفاعل المختار لزم ان تخلف المعلول المقتضى عن العلة المقتضية فيثبت وجود المعلول بالعلة بعد **قوله**
سواء كان آه اي سواء كان المعلول مقارنا بالوجود لتعلق الارادة بان يكونا ازليين او كلاهما لا يزاليين او متاخرا عنه بان يكون المتعلق ازليا
والمعلول لا يزاليا كما فيما نحن فيه وما قال الفاضل اللاهوري اي سواء كان نحو التعلق مقارنا بالوجود ذلك المعلول او متاخرا وجوده عن ذلك التعلق
ففيه ان مؤداه ان كان متحدا مع مؤدى ما قلنا لكنه خروج عن السلاسة وقلب بلا ضرورة فلا تعجل وتحمل ان يكون معناه سواء كان المعلول مقارنا
لوجود الفاعل المختار بالزمان بان يكونا معا في زمان واحد او يكون متاخرا عنه لكنه لا يصح على راي من اوجب التقدم الزماني لتعلق ارادة الفاعل
المختار على المراد فانه يمتنع ان يكون اثر الفاعل المختار قديما **قوله** وقد يقرر الخ لما كان محصل الجواب الثاني ان العلة التامة مختارة والمعلول
متخلف عن تلك العلة يوجد فيما لا يزال في وقت تعلق ارادة الفاعل في الازل بوجوده في ذلك الوقت وهذا غير جار في الزمان
لامتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات فاراد ان يقرر ذلك الجواب بتقرير يعم الزمان ايضا فقال وقد يقرر آه فهذا القول تقرير آخر
لذلك الجواب الثاني كما يدل عليه العنوان فانه لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون الاجوبة الاخرى بالثاني والثالث وغيرهما وما قال الفاضل
القراباغي من ان جعل هذا تقريرا آخر للسابق بعيد مما لا يصغى اليه واختار ذلك الفاضل ان هذا القول نقض على الاستدلال باختيار الشق
الاول من الترديد الاول وقوله انما يوجد ما يوجد على حسب آه اشارة الى تخصيص حدوث الحوادث باوقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات
آه اشارة الى حدوث الزمان فحاصل هذا القول ان العلة التامة لوجود ممكن ما حاصلة في الازل لكن المعلول سواء كان آنيا او زمانيا تابع للارادة
فيوجد على حسب ارادتها وتخصيصها وفيه انه لو كان هذا القول نقضا باختيار الشق الاول لما اورده الشارح مع الجواب الاول دون الثاني وايضا
كان يجب على الشارح ان يصرح بان هذا باختيار الشق الاول كيلا يذهب الوهم الى انه كالسابق باختيار الشق الثاني والذكي يعلم بشهادة
قلبه ان كونه نقضا باختيار الشق الاول بعيد عن سلاسة الكلام وقيل انه نقض باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني ومحصله انا نختار ان
العلة التامة ليست في الازل وحدوث الممكن بسبب حدوث امر آخر فان الارادة الازلية تعلقت في الازل بالوجود فيما لا يزال فللزمان
اللايزالي دخل في وجود الحادث ولا يلزم التسلسل المستحيل لان اجزاء الزمان ليست مجتمعة بل هي متعاقبة ولا يرتاب اللبيب في ان هذا المحمل
لا علاقة له بكلام الشارح فهو رجم بالغيب على انه المعبر للزمان دخل على ما مر وقيل ان هذا القول معارضة ويؤيده عدم جعله وجها آخر من وجوه
اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنونه بالوجه الثالث كما عنون الاجوبة الاخرى بالثاني والثالث مثلا فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها
جوابا بهذا الدليل دون دليل والشارح في مقام نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل ولم يقل واجيب مطلقا
واليه يلوح آثار رضى الخطيب حيث قال ان محصل هذا الكلام استدلال بان ما سوى الواجب محدث لان الازلية مخصوصة به كما هو المفهوم
من قوله فلا شيء غيره في الازل انتهى وفيه ان مقدمات هذا القول جارية بلا دليل ولا بد في المعارضة من اثبات المقدمات ودونه خرط
القتاد فتفكر **قوله** ان الازل آه اعلم ان الازل قد يطلق على الازمنة الغير المتناهية من جانب الماضي فكون الشيء ازليا استمراره في الازمنة
المقدرة الماضية الغير المتناهية وهذا هو الازل الزماني وقد يطلق على وجود الشيء بحيث لا يسبقه عدم صريحا او كون الشيء غير متعلق بالعلل

كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى و بمعنى التوقع اشارة الى ان الافتراق متأخر عن حيوته صلى الله عليه وآله وسلم

قيل ما ابعد ما هو فات وما اقرب ما هو آت فاستعمل لفظ السين الموضوعة للازم اعني الاستقبال القريب في الملزوم وهو تحقق الوقوع فهذا الاستعمال شائع
كما في قول الشاعر ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا اي اطلبي بعد الدار واقع البتة وثانيا ان الترديد بين المعنى المجازي والحقيقي انما يصح اذا كان المجازي
متضمنا لنكتة لا تحصل في الحقيقي ويكون الحقيقي محتاجا الى تاويل وتكلف فانه ما دام يصح الحقيقي بلا تكلف لم يرتكب المجاز وههنا لو اريد المعنى الحقيقي اي
الاستقبال القريب يحتاج الى تكلف فان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما سيأتي فغير ثابت وايضا ان المجازي يتضمن نكتة فلعله صلى الله عليه وآله
وسلم اشار الى ان الافتراق واقع البتة فلا بد من طلب العقائد الصحيحة وترك الفاسدة للنجاة عن النيران لا انه متراخ حتى يتكاسل ومنه ظنا انه لم يقع والتكاسل فيه
وتوهم وتشبث بها التكلف فصحيح المجاز وبالجملة الامر فيه سهل في صحة هذا الترديد فما توهم الفاضل اللاهوري من ان هذا الترديد لا يصح ليس في محله وابطال ان اه
ههنا مبني على ما هو المشهور بين الجمهور من ان السين موضوعة للاستقبال القريب قال في ضوء المصباح انما اختص دخولهما بالفعل لانهما وضعا
للاستقبال والاستقبال ممتنع الا بالفعل وفي سوف زيادة تسويف وتاخير انتهى ملخصا وقال العارف الجامي ان السين دال على الاستقبال القريب
وسوف دال على الاستقبال البعيد وقال الشيخ الرضي اما السين وسوف فسماهما سيبويه حرفي التنفيس ومعناه تاخير الفعل الى الزمان المستقبل وعدم
التضييق في الحال وسوف اكثر تنفيسا من السين انتهى ويحتمل ان يكون التاكيد معنى مجازيا للسين فلا يضطر الى بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي كما بينه
الشارح بقوله فان قيل ليس الغرض مبنيا على ما يفهم من الكشاف من ان معنى السين تاكيد مضمون الاثبات في المستقبل فمعنى قوله تعالى فسيكفيكهم
الله انه كائن لا محالة وان تاخر الى حين فعلى هذا يكون معنى السين في الحديث تاكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال اي انه كائن لا محالة وان تاخر مدة
فليس السين مستعملا في التاكيد فقط بل السين مستعمل في المعنى الحقيقي ولو سلم انه مستعمل في التاكيد فقط فالاظهر انه مبني على التجريد عن الاستقبال
ولا يحتاج الى بيان العلاقة انتهى ملخصا ويمكن ان يقال ان قول الشارح فان ما هو آه ليس بيان العلاقة بل معنى الحديث ان الشارع حمل
السين على التاكيد ان الافتراق واقع البتة فكانه سأل سائل ان المستقبل كيف تقرر فان الافتراق في الآتي فاجاب الشارح بان ما هو
متحقق الوقوع ولو في الآتي فهو قريب واقع فتدبر **قوله** كما قيل آه فيه ما قال الفاضل اللاهوري رح من انه ان اراد ان السين في الآية لمجرد
التاكيد فمكذبه الكشاف فانه نص فيه ان الاعطاء كائن لا محالة وان تاخر لمصلحة وان اراد ان اللام للابتداء وفيه لمجرد التاكيد فالتشبيه ليس في محله
فان المجاز لا يتوقف على سماع الجزئيات بل وجود العلاقة فيه كاف ولو سلم التوقف كما هو عند البعض فلا بد من النقل في السين مجردة اه اجيب انا
اخترنا الشق الثاني والغرض مجرد التنظير للتوضيح ولا باس فيه فان مثل هذا التنظير كثير في كلامهم الا ترى انه اعترض بان اللام الداخلة على
المضارع للحال فكيف تجامع السين التي هي للاستقبال فاجابوا بان اللام ههنا تجردت عن الحالية وخلصت للتاكيد فلا يستقيم قالوا
ان نظيره ان اللام في يا الله خلصت عن معنى التعريف وتجردت للتعويض عن الهمزة حتى لا يمتنع عن دخول حرف النداء
قوله اشارة آه لما كان يرد ان السين اذا كانت بمعناها الحقيقي وهو الاستقبال القريب فيلزم ان يكون الافتراق بعد زمان الحال
وهو زمان التكلم قريبا مع ان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل بعد وفاته فاجاب بان المراد من زمان
الحال الذي اعتبر الاستقبال بالنسبة اليه زمان حيوته صلى الله عليه وآله وسلم فنقول ان الحال يختلف بحسب الاعتبار فمعنى الوجه الثاني

بينه وبين الاشاعرة فان اخص ما هو مخالفة لاكثر اصول المذاهب لا يوافقهم فيها غيره هو كمسئلة الكسب والرؤية
لله تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جوز رؤية كل موجود حتى الاعراض وغيرها حتى جوز رؤية الاصوات والطعوم
والروائح وجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء
وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التي

وقال ابو بكر الاصم منهم انه يجب عند الفتنة دون الامن واما وجوبها على الله تعالى كما ذهب اليه الشيعة الامامية والاسمعيلية او علينا فاما
عقلا كما ذهب اليه الزيدية واكثر المعتزلة او سمعا كما هو عندنا او سمعا وعقلا كما هو عند بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين ولنا انه
لا وجوب على الله تعالى ولا حكم للعقل في ذلك فالوجوب علينا سمعا فان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية
وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي والتفصيل في الكتب في بحث الامامة **قوله** بذلك اي باستحقاق
النجاة بسبب المخالفة الكثيرة مع سائر الفرق **قوله** بل جوز الخ قالوا انا نرى الاعيان والاعراض قطعا فمتعلق الرؤية اما
الحدوث والامكان او الوجود اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث هو الوجود بعد العدم والامكان هو عدم ضرورة الوجود والعدم لا مدخل للعدم
في كونه متعلق الرؤية بان يكون نفسه او جزءه فتعين الوجود فهو المتعلق الاول للرؤية وهو مشترك بين الصانع وغيره وليس شيء من خواص
الممكن شرطا ولا شيء من خواص الواجب مانعا فيصح ان يرى الواجب وسائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك وعدم رؤيتنا بعضها بناء على ان الله تعالى لم يخلق رؤيتها في العبد على طريق جري العادة ويجوز عندهم ايضا رؤية كل موجود
بكل عضو فانه يجوز ان يلطف الغذاء في الابدان بالرياضات او بعناية الحق تعالى بحيث يكون روح كل عضو من البدن كروح العصبتين
المجوفتين ومجمع النور فيرى به **قوله** رؤية اعمى الصين اي مع بقاء العمى اذ لا استبعاد فيه عند قدرته تعالى والصين بالكسر مملكة في
بلاد الترك كذا في الصراح والبقة البعوض والاندلس بلدة من البلاد المغربية **قوله** الى الله تعالى ابتداء لا كما يقول بعض الفلاسفة
من ان الله تعالى ابدع العقل الاول وبواسطته يوجد الممكنات ولا كما يقول المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله **قوله** وكون
الصفات الخ اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الصفات عين ذاته تعالى ومرجع كلامهم الى نفي الصفات وترتب
ثمرات الصفات على الذات وذهب المعتزلة الى انها غيرها كذا ذكره ابن حجر والمشهور عن المعتزلة انهم موافقون للفلاسفة
وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الصفات ليست عين الذات وهو ظاهر لانها مفهوما وصدقا لضرورة ثبوت التغاير بين الصفة
والموصوف وليست غير الذات والمراد بالغير الغير الاصطلاحي وهو الذي يمكن انفصاله عن الشيء فصفاته تعالى لا تنفك
عن ذاته ازلا وابدا بخلاف صفات غيره تعالى ولا يذهب عليك ان الشيعة ايضا قالوا بزيادة الصفات على ذاته تعالى
وعدم العينية وحملوا الزيادة على ما حمل عليه الاشاعرة فليس هذه المسئلة مما يخالف فيها جميع اغيار الاشاعرة فتدبر
قوله والفرق بين الارادة والرضاء فان الارادة صفة ذاتية تخصص احد طرفي الشيء المقدور من الفعل والترك بالوقوع
في وقت ما مع استواء نسبة القدرة الى جميع الممكنات وكل ما كان ويكون فهو بارادته تعالى فهو الفعال لما يريد فقال

الزيادة في كلا وسائط فتامل وبكى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع
بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة
المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات المرتبة ههنا تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع

والمعقول بالمفارقة فلا شبهة في امكان الملاحظة الكذائية مع العلم بالامتيازات فيجري البرهان في غير المرتبة بل غير المجتمعة بهذا الوجه بلا مرية ببطلان
اشتراط الحكماء بهذين الشرطين فلا يمكن من الغافلين انتهى فتامل وتدبر ولا تعجل **قوله** فتامل نقل الفاضل القرا باغي عن استاذه المحقق
الباغنوي بان الشارح المحقق اذا اورد في كلامه فتامل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق
قوله وبكى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع فانه يثبت الترتيب من هذا الكلام بين الغير المرتبة فلا جريان للتطبيق في غير المرتبة اصلا حتى يندفع بما ذكره
الحكماء **قوله** مطلقا اي سواء كان بينها ترتب بحسب الطبع او لا **قوله** لان المجموع اي مجموع الامور الغير المتناهية **قوله** على المجموع بلا واحد
اي باي واحد كان ولما ثبت التوقف بين المجموعات بان بعضها جزء من بعض ثبت الترتيب بينها طبعا ومثاله في المتناهي ان مجموع الخمسة
موقوف على مجموع الاربعة ومجموع الاربعة على مجموع الثلثة وهكذا **قوله** فاذا توهم تطبيق المجموعات آه فههنا سلسلتان احديهما سلسلة المجموعات
المرتبة التي اولها المجموع الكامل من غير سقوط واحد وثانيتهما سلسلة المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الذي حصل باسقاط واحد من المجموع الكامل
فاذا طبقنا احاد تينك السلسلتين وهي المجموعات فعلى تقدير اللاتناهي لا يكون بازاء كل مجموع من السلسلة الاولى مجموع من السلسلة الثانية فيلزم
مساواة الناقص مع الزائد او لا فيلزم تناهي السلسلة الثانية وهو المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وهو
مجموع الاثنين فيثبت التناهي فان قلت ان اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول قلت لما
ثبت تناهي المجموعات ثبت تناهي احاد المجموع الاول فان احاد المجموع الاول لا تزيد على مجموعات السلسلة الثانية الا بواحد والزائد على
المتناهي بالقدر المتناهي يكون متناهيا فيكون المجموع الاول متناهيا ايضا ويرد ههنا امور منها ما اورده الفاضل الجلبي رحمه الله ان هذا مبني على
وجود المجموع ووجود المجموع فيما اذا لم يكن بين اجزائه هيئة وحدانية ممنوع وان قيل ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود
سواء كانت الهيئة بين اجزائه او لم تكن قلت اولا فبان هذا الدليل يستلزم تحقق اجسام غير متناهية من تحقق زيد وعمرو واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الاستلزام فلانه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق مجموع وهو موجود ثالث واذا تحقق ثلث موجودات تحقق مجموع وهو موجود رابع
وهكذا الى لا مرتبة في ان المركب من الاجسام جسم فلزم انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه لو تحقق اجسام
غير متناهية فلا يسعها هذا العالم مع انه يسع مجموع زيد وعمرو وبيت مثلا واما ثانيا فبان المراد بجميع الاجزاء في المقدمتين اما كل واحد واحد
او المجموع من حيث هو مجموع على الاول فالصغرى ممنوعة وعلى الثاني يلزم المصادرة فان الكبرى ح عين النتيجة ولو قيل ان المراد في الصغرى
المجموع وفي الكبرى كل واحد لم يتكرر الحد الاوسط واما ثالثا فلانا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء الا ترى ان عشر موجودات مثلا معروضة
لعشر وجودات كل منها موجود بوجود واحد والمجموع يكون موجودا بوجود واحد لاعتبار الهيئة الوحدانية فيه فالموجود بوجود واحد كيف يكون
عين عشر موجودات معروضة لعشر وجودات وايضا ان كل واحد من الاجزاء ليس علة للكل على سبيل البدلية فكما هو وحده مقدم

فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني وينفون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية

فتامل **قوله** فان قلت آه رد على الجواب السابق حاصله ان قولكم فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه لا يقطع عرق الشك فان معلومات الله تعالى غير متناهية في انفسها لاحاطة علمه تعالى بالاشياء الموجودة والمعدومة الغير المتناهية فيجري التطبيق فيها سواء كان العلم المتعلق بها واحدا كما هو الحق المحقق عند المتكلمين واكثر المتاخرين من الحكماء او متعددا كما هو راي المعلم الاول واتباعه فيجري البرهان فيها فيلزم انتقاضه **قوله** قلت آه حاصله انه لو كان المراد جريان البرهان في جميع المعلومات معدومة كانت او موجودة فنحن نمنعه اذ لا يجري البرهان من جهة السلسلة ولا يكفي بجريانه كون الامور غير متناهية بحسب انفسها ولو كان المراد جريانه في الموجودات من المعلومات فعلى تقدير حدوث العالم كما هو مشرب معاشر المتكلمين يكون المعلومات الموجودة بالفعل في الخارج متناهية اما في عدم التناهي في الماضي لوجود الابتداء واما في الاستقبال فالمعلومات وان كانت غير واقفة عند حد لكنه لا يستلزم كونها بالغة مبلغ اللاتناهي متصفة بالوجود بالفعل فان الموجود بالفعل في كل وقت من الاوقات الاتية ليس الا متناهيا فاللاتناهي الا تعقلي قسم من التناهي وبالجملة فالتطبيق ان كان في المعلومات بحسب كونها موجودة في علمه تعالى فهي هناك متحدة لا تكثر فيها ولا تعدد فكيف يجري ذلك البرهان وان كان بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة بالوجود بالفعل في الخارج فهي متناهية فلا يجري البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر قيل ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فجملة المقدورات الممكنة اما ان تكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول لزم وقوف المقدورات فلا تكون المقدورات بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي وهو ينافي لامتناع الغير المتناهي مطلقا واجيب عنه بان الممكنة في قولكم فجملة المقدورات الممكنة آه ان كانت صفة للمقدورات فنختار الشق الثاني وقولكم يلزم امكان الغير المتناهي قلنا مم انما يلزم امكان احاد الغير المتناهي لا امكان الغير المتناهي لجواز ان يكون المجموع غير متناه ممتنعا وكل واحد من احاده ممكنا متناهيا وان كانت صفة للجملة فنختار الشق الاول وقولكم يلزم وقوف المقدورات قلنا مم فان كل جملة متناهية فوقها جملة اخرى متناهية وهكذا فلا يلزم الوقوف على حد فافهم **قوله** فهي هناك متحدة قيل ان اراد الاتحاد بحسب العلم فلا كلام فيه وان اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي ليست متحدة لان بعضها ممتاز عن بعض واجاب عنه الفاضل الالهآبادي بان المراد الاتحاد باعتبار الوجود فان وجود العلم هو بعينه وجود المعلوم فافهم **قوله** واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني آه نلقي عليك ما لا بد منه وهو ان الفلاسفة قالوا ان للاشياء وجودين الاول الوجود الاصلي الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه كالاضاءة والاحراق والاشتعال من النار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا والثاني الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه الآثار ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا سواء كان في اذهاننا او في اذهان العوالي والمتكلمون جمهورهم ينفون الوجود الذهني واستدل الفلاسفة على اثباته بوجوه اقواها انا نتصور المعدومات الممكنات كالعنقاء والممتنعات كاجتماع النقيضين ونحكم عليها احكاما

له المجيب بعض معاصري ... جان ... اللوح رحمهم الله

له القائل الفاضل الكابلي

واذا كان مقارنا مع حادث لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان يكون دائما مقارنا لبعض
الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع البعض والسبق على كل فرد بديهية هذا هو حكم الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم سابقا على الزمان

لو اعتبر فرد مجتمعا مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها وما قال الفاضل اللاهوري من ان المراد من كل واحد الكل الافرادي كما في
صدق الكلي على جزئياته فيكون الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان والقديم سابق على كل فرد من افراد الحوادث
بدليلين الاول انه لو كان القديم مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وكلاهما محالان والثاني انه في زمان عدم
ذلك الواحد من تلك الحوادث ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبق القديم على الحادث وهو المطلوب
فلا يخفى سخافته اما الدليل الاول فعليه انه انما يلزم قدم الحادث او حدوث القديم لو كان القديم مقارنا لواحد معين من تلك الحوادث وليس كذلك
بل هو مقارن للفرد المنتشر من تلك الحوادث فالقديم قديم والحادث حادث واما الدليل الثاني فعليه انا اخترنا ان القديم موجود حين عدم
ذلك الواحد من الحوادث فلا يلزم منه الا سبق القديم على حادث حادث منفردا او متعينا وهو ليس بمطلوب بل المطلوب على ما اورده الفاضل
اللاهوري سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث اعم من ان يكون منفردا او مجتمعا فتفكر **قوله** واذا كان مقارنا آه يخدشه انه
ان اراد ان مقارنة القديم مع واحد معين من الحوادث ينافي سبقه على كل واحد منها فمسلم لكنه ليس القديم مقارنا لواحد معين منها وان
اراد ان مقارنته مع الفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل واحد منها فالمنافاة ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع
مقارنته لكل واحد منها وان اراد ان مقارنته للفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل فرد منها اعم من ان يكون معينا او منتشرا فهذه المنافاة
حقة لكنه لم يثبت وجوب سبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون معه فردما وان توهم ان مقارنته مع واحد معين من الحوادث او
غير معين بمنزلة الايجاب الجزئي وسبقه على كل واحد منها يستلزم عدم مقارنته لواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي مناف
للسلب الكلي فيزاح بمنع الاستلزام فعليك بالانصاف **قوله** ويلزم من توارد الحوادث آه في الحاشية الكمالية كانه دليل على
قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرع على توارد الحوادث نفي تلك الحالة فتوارد الحوادث يوجب المقارنة دائما مع بعض الحوادث
والمقارنة مع البعض دائما توجب نفي الحالة المذكورة فتفطن اندفاع ما في كلام بعض الحواشي من انه لا يخفى ان مآل المقدمة القائلة
ويلزم من توارد الحوادث آه ومآل المقدمة القائلة اذا كان آه واحد انتهى وانما اورد كلمة كان لكون ظاهر العبارة آبيا عنه
فان استعمال الواو العاطفة في محل الاستدلال لا يتعارف وبعد ففي العبارة حشو فان قول الشارح ان لا يوجد له تلك الحالة بعد قوله ويلزم
من توارد الحوادث آه لا حاجة اليه بل يكفي ان يقول ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه دوام مقارنته مع بعض الحوادث
والمنافاة الى آخر ما قال فتفكر **قوله** هذا اي الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية
الوهم لا بداهة العقل قد اعترض عليه الفاضل القراباغي بان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حالة للقديم يتحقق فيها سبقه
على كل واحد من افراد الحادث مرة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة المذكورة ببداهة العقل لا بداهة الوهم واجيب عنه
بوجهين الاول ما اورده بعض الافاضل من ان هذا الاعتراض انما يرد لو اعترف الشارح بوجوب الحالة للقديم انتهى

والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب

بعض اجزاءه وذلك المجموع الآن المفروض التعاقب بين اجزائه ان اراد به انه تنقضي بعض اجزائه في مجموع الزمان الكلي منه وان وجد في البعض منه فهذا
مسلم لكنه لا ينافي ما ادعاه الشارح رح من ان المراد من وجود المجموع في جميع الزمان ان كل واحد من احاده موجود في جزء من الزمان كما نص عليه بقوله يعني
آن وان اراد به معنى آخر فلابد من تصويره حتى يتكلم عليه والجواب عن لزوم المصادرة ان المدعى وجود المجموع في جميع الزمان بمعنى المذكور
تنبيه ليس المستند الا حتى يحذر منه المصادرة ونظيره شائع الا ترى انهم يقولون البيت موجود لانه عبارة عن مجموع الجدران والسقف ومجموع
الجدران والسقف موجود فالبيت موجود فتفكر **قوله** على سبيل التعاقب قال الامام في نهاية العقول كنت متفكرا اربعين سنة في جريان برهان
التطبيق في الامور المتعاقبة وبعد الاربعين ظهر لي انه جار فيها اقول وههنا امور الاول ما قيل[1] من انه في صورة التعاقب لا يعرض للموجود والمعدوم كثرة
حتى يوصف بالتناهي وعدمه ويجري البرهان وفيه ان الفلاسفة قالوا ان الزمان والحركة في جانب الماضي غير متناهيين مع انهما متعاقبان
فتفكر والثاني ان الشيء ما لم يجتمع احاده فاين تحقق الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي ويجري البرهان وفيه ما قد عرفت من وجود المجموع
الامور المتعاقبة فتذكره وقد اجيب[2] عنه بان الامور المتعاقبة في الوجود الخارجي يلاحظها العقل بوجه اجمالي على سبيل الاجتماع في الوهم وبهذا
الاعتبار يعرض لها العدد الغير المتناهي وينتزع منها وفيه ان الوجود الاجمالي لا كثرة فيه ولا تعدد فضلا عن عدم التناهي على ما مر فتذكره
والثالث ما افاده وجيه[3] جبهي[?] انار الله برهانه بقوله والظاهر عند العقل انه لا فرق بين المتعاقبات الخارجية اذا قطع النظر عن حيثية الوجود
الدهري وبين اللامتناهي اللاتقفي كالعدد واجزاء الجسم ومقدورات الله تعالى لانها بالفعل متناهية في الصورتين ولا وقوف في كل الى حد لا يمكن بعده
فالمتعاقبات الزمانية مع قطع النظر عن الدهر وان كانت موجودات زمانية في حكم العدد انتهى والرابع ما اورده الفاضل[4] الباغنوي رح
من ان الامتياز بين الاحاد بالترتب والتقدم والتأخر اي ترتب كان زمانيا او طبعيا او غيرهما ضروري في برهان التطبيق فتوقف
التطبيق عليه وهذا الامتياز والترتب في الامور المتعاقبة اما بالتقدم والتأخر زمانا او طبعا مثلا وايا ما كان فالتقدم والتأخر متضايفان لا تحقق
لاحدهما ذهنا ولا خارجا بدون الآخر ولا يمكن ههنا ان يتحقق التقدم والتأخر في شيء من الازمنة في نفس الامر لان التقدم مثلا كان امس
والتأخر يتحقق اليوم فان تحقق الاضافتان امس في الخارج لزم تحقق التأخر بدون المتأخر وان تحققا اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم لزم الانفكاك وان تحققا في الذهن فالذهن لا يقدر على تفصيلها وليس التقدم والتأخر من الصفات
التي لا يقتضي الاتصاف بها وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل الامكان فان امكان الحوادث ازلي حتى يجوز ان يكون تقدمات
المتقدمات وتأخرات المتأخرات كلها في زمان واحد مع عدم المتقدمات والمتأخرات مثل امكانات الحوادث فانها ازلية وليست موصوفاتها
ازلية وبالجملة لما ليس التقدم والتأخر في المتعاقبة فكيف يجري البرهان فيها ويدفع هذا اما اولا فبما قيل[5] من ان هذا التقرير يدل
على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مع ان تقدمها ضروري وفيه ان الفاضل الباغنوي لعله يلتزم ان اتصاف اجزاء الزمان
بالتقدم والتأخر في الذهن ومقصوده ان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية تفصيلا حتى يجري البرهان ولا منع في الملاحظة
الاجمالية واما ثانيا فبما قال الفاضل[6] الاله آبادي من انه قد يتحقق في الاحاد بحسب الخارج وصف بسببه تتصف في الذهن بالتقدم

[1] القائل الفاضل التبريزي ١٢ سلمه
[2] المجيب الفاضل الكابلي ١٢ منه سلمه
[3] اي مولانا كمال الملة والدين قدس سره ١٢ منه سلمه
[4] [illegible] الفاضل الباغنوي [illegible] ١٢ منه سلمه
[5] القائل الفاضل [illegible] ١٢ منه
[6] اي المولوي محمد [illegible] ١٢ منه سلمه

او تخلف المعلول عن العلة التامة وكلاهما محالان بل لا بد من شرط حادث وحدوثه ايضا موقوف على شرط حادث وهكذا فيثبت تلك الحوادث
مجتمعة في الوجود فيلزم التسلسل المحال بل يجب ان تكون متعاقبة فالسابق منها معدة للاحق كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث الاول حالات
مترتبة الى الفيضان عن العلة وهي الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد فتفتقر الى محل وهو المادة كذا في شرح المقاصد وفيه ابحاث الاول انه يدل على
حصول حالة تكون موجودة في الخارج لكون الاتصاف بها في الخارج حتى تختص بها المادة الخارجية فتامل وبان المراد بالامكان الذاتي والمقصود من
كون الامكان موجودا بالعين الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج والامكان كثبوت الشيء للشيء في القضية الخارجية الموجبة السالبة المحمول لان هذا القدر
من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء الى شيء كان لا آخر ليستدعي موجودهما ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا والامكان الخارجي للمكان صفة ثابتة له في الخارج حتى تكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كانت
سالبة المحمول فيستدعي نحوا من الثبوت للموضوع تحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع متصفا به كذا قال الصدر الشيرازي فتأمل لان ذلك
مرتابا في ان الانسان الذي في الخارج كما ينتزع منه سلب ضرورة التغير فلا تغير كذلك الانسان الذي في الذهن ينتزع منه ذلك بلا فرق
فالقضية المنعقدة منه لا يجب ان تكون خارجية بل حقيقية ذهنية فتدبر بعد الثالث ان امكان الحادث يجوز ان يكون قائما بالفاعل فانه عبارة
عن اقتدار الفاعل عليه فلا حاجة الى المادة وفيه انه يعلل بالامكان على الاقتدار وجودا وعدما فيقال انه مقدور لانه ممكن وهذا ليس
بمقدور لانه ليس بممكن فالامكان ليس هو الاقتدار الرابع ان محل الامكان يجوز ان يكون جوهرا مفارقا غير جسماني فلا تثبت المادة
وفيه ان الجوهر المفارق اشرف وجوده وفعلية جوهره لا يكون محلا للصورة الحادثة او عرض حادث فتامل الخامس هو ما قال الشارح
في بعض رسائله من ان الاول اثبات الهيولى مقدمة بوجوه مفصلة في كتب القوم فكيف يتم ان كل حادث مسبوق بالمادة وفيه ان الاشراقية
ايضا قائلون بان كل حادث مسبوق بالمادة مع انهم ينكرون الهيولى فالمادة في هذه المسئلة اعم من الهيولى فالمراد بالمادة هاهنا
ما يكون حاملا لامكان الحوادث سواء كان موضوعا للحادث ان كان عرضا او جسما ان كان نفسا او هيولى ان كان صورة وقد صرح به الشيخ
في الهيات الشفاء والامام في المباحث المشرقية وغيرهما وما قال السيد الشريف من ان اطلاق المادة على المعنى الاعم غير متعارف
فمما لا يصغى اليه السادس انا نمنع كون تلك المادة قديمة وانه ... وما قلتم من انها لو كانت حادثة فلا بد لها من مادة +
فيتسلسل المواد ففيه انه ان اريد لزوم التسلسل في المواد الغير المتناهية المجتمعة في الوجود فهو ممنوع وان اريد لزومه في المواد اعم
من ان تكون مجتمعة او متعاقبة فاللزوم مسلم والاستحالة ممنوعة لجواز ان يكون لكل مادة مادة متعاقبا كما هو شان الحوادث المتعاقبة فلا امكان
حادث حامل ... حادث ... مادة ... فليست تلك المواد مجتمعة في الوجود بل كل لاحق
منها يوجد بعد انعدام سابقه فلا تغفل السابع ان البيان منقوض بالممكن القديم كالمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها وجوابه ان امكانها
قائم بها وليس لها مادة في نفس الامر قبل الوجود حتى يكون هناك امكانها يستدعي محلا غيرها الثامن ما قال الفاضل الجلبي من
ان الحمل بتجدد الصور على المادة غير ظاهر اذ الحركة الفلكية وكذا استمرارها مع عدم استلزامها تجدد ... والصور على المادة الفلكية
اذ الافلاك عندهم قديمة بموادها وصورها الشخصية كالنوعية والجنسية انتهى ويمكن ان يقال ان اللازم من البيان هو وجود

وتعلقها الذي يلي المكون وقت وجود الحادث انحصارها بين الحاصرين محال لان ذات الارادة محفوظة في جميع الآن وتوقف عليها التعلقات مترتبة غير متناهية على
نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة القديمة فليست الارادة ولا التعلقات طرفي السلسلة كما ان ليست المادة طرف السلسلة فانحصار الاستعدادات بينهما وهو ظاهر الفساد

من جريان برهان التطبيق فيه لان تلك التعلقات ليست اعتبارية محضة تابعة لاعتبار المعتبر منقطعة بانقطاع الاعتبار على امر فيه ينحل بوجود با
في حد الواقع مع قطع النظر عن الفرض والاعتبار وان لم تكن موجودة خارجية والامرية في ترتيبها فانها علل ومعلولات فهذا القدر من الوجود مع الترتب
العلي يكفي لفرض سلسلتين احديهما من مبدء معين والاخرى مما بعده بمرتبة واحدة وتطبيق احاد احديهما على الاخرى فاما ان تتساويا
فيلزم مساواة الزائد والناقص واما ان تنتهي وتنقطع الناقصة فتنقطع الزائدة لكونها زائدة عليها بمرتبة واحدة فان قلت ان تلك
التعلقات متعاقبة على ما مر وشرط جريان برهان التطبيق الاجتماع في الوجود قلت ان الشرط في التطبيق بوجه يجري في التعاقب
ايضا كما ستعرف فانتظر **قوله** قلت انت تعلم انه لا انحصار آه قيل ان ذات الارادة وان كانت محفوظة لكنها من جملة اسباب حدوث الحوادث
وهي مما توثر بتعلقها الموقوف عليها وهكذا الى ان تنتهي الى التعلق الذي لا يكون بعده الا المعلول فتنحصر هذه التعلقات بين اصل الارادة السابقة على التعلقات
وبين الحادث الموجود فهو المراد بالانحصار ههنا واجيب عنه بوجوه الاول ما اورده الفاضل القراباغي من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين
الذي هو محال انما يكون اذا كان للامور الغير المتناهية طرف معين ثم تعيين بعده واحد من السلسلة وههنا كما في طرف التعلق الآخر الذي يلي المكون تعيين
وقبله تعلق الارادة بهذا التعلق الذي هو ايضا متعين لكنه ليس تعلق بعد الارادة متعينا بل كل تعلق فرض فقبله تعلق آخر لا الى نهاية بدا
بالانحصار معنى آخر على ما يظهر من قوله هو المراد بالانحصار ههنا فاستحالته ممنوعة والثاني ما اورده الفاضل اللاهوري من ان انحصار الامور
الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس احاد السلسلة لانه المستلزم لتناهي اللامتناهي وفيما نحن فيه ليس الطرفان
من جنس احاد السلسلة ويرد على هذين الجوابين ما اورده الفاضل الجانسي بانه يلوح منهما ان الانحصار بلا نهاية بين الحاصرين مطلقا ليس بمستحيل
انما المستحيل على النهج المذكور وهو سخيف عندي اذ الانحصار بلا نهاية مطلقا بين الحاصرين مستحيل لان الحاصرين انما يكونان مبدء السلسلة
ومنتهاها والا لا يكونان حاصرين بالضرورة والثالث ان الطرف والحاصر للسلسلة ما يكون قاطعا لتلك السلسلة مانعا لتماديها الى غير
النهاية لا ما يكون مقدما على السلسلة غير قاطع لها ونفس الارادة ليست كذلك بل تجتمع الارادة مع عدم تناهي التعلقات فليست مانعة عن
تمادي التعلقات الى غير النهاية فلا تكون طرفا حاصرة وان كان التعلق الاخير الذي يلي المكون طرفا حقيقيا فلا يلزم الانحصار بين الحاصرين ويمكن
لك ان تقول انه ليس المراد في كلام الفاضل اللاهوري من كون الطرفين من جنس احاد السلسلة ان يكونا مندرجين مع احاد السلسلة
تحت جنس واحد بل المراد به كونهما من مراتب السلسلة حتى يتحقق كونهما قاطعين للسلسلة مانعين لتماديها الى غير النهاية حتى يلزم
الاستحالة وكذا يمكن لك ان تقول ان المراد بتعيين الطرف في كلام الفاضل القراباغي ليس الا ذلك النحو من التعلق بالسلسلة ومنع الطرف لتماديها الى
نهاية فح يرجع الجواب الاول والثاني الى الثالث فيندفع اعتراض الفاضل الجانسي فتفكر ولا تغفل فتعترض على الجواب الاول كما في حاشية الفاضل الجانسي
بان تعيين الفرد من السلسلة بعد الطرفين انما يتصور في المتناهي دون غير المتناهي لانه لا يذهب عليك ان عدم تصور التعيين في غير المتناهي لا يضر فانه انما يقصد اثباته في غير المتناهي
لا اثبات تناهيه فافهم قوله لو جود هذا التسلسل بين الارادة والتعلقات الارادة بالمرة فيلزم انحصار الارادة فيهما ولا يكون الارادة طرفا لها قوله فليست

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد

اي لما اجيب عن الايراد بانا نختار الشق الثاني وهو ان المراد مجرد الدخول في النار ولا نم انه مشترك بين الفرق اذ الفرقة الناجية وان كان بعضهم
عصاة الا ان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا صغيرة كانت او كبيرة فرده الش بانه بعيد لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة في النار
وههنا بحث للفاضل القرا باغي رحمه الله توضيحه ان الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة وهي فرقة واحدة واما من نوقش في الحساب فقد عذب
فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض له الذل فليس بناج ولو سلمنا انهما ناجيان ايضا فنقول الفرقة الهالكة واحدة وهو من وقع في الياس
عن خلاصه من النار وهم المخلدون في النار وهم الزنادقة الذين كذبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الناجية الكاملة واحدة وهي التي تدخل الجنة
بلا حساب ولا شفاعة وبواقي الفرق وان كانوا ناجين لكنهم متفاوتون فمنهم من يعذب بالحساب ومنهم من يقرب الى النار ثم يبعد عنه بالشفاعة ومنهم
من يدخل النار ثم يخرج عنها بعد الجزاء على قدر الخطاء وعلى هذا التفصيل حمل الامام الغزالي الاحاديث التي رواها في كتابه المسمى بفيصل التفرقة
بين الاسلام والزندقة وهي ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والهالكة منها واحدة وفي رواية كلها في الجنة الا الزنادقة
واذا تمهد هذا فنقول ان المراد بالامة في الحديث المذكور في المتن امة الاجابة والمعنى ان كلهم يدخلون في النار الا واحدة فانها تدخل الجنة
بلا حساب ولا شفاعة فلما اريد بالواحدة المستثناة الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة فليس القول بكون الفرقة الناجية مغفورة مطلقا
بعيدا قال الغزالي والقرطبي ان الذين يدخلون الجنة بلا حساب سبعون الفا لا يرفع لهم ميزان ولا ياخذون صحفا كذا في شرح الفقه الاكبر ولا يذهب
عليك ان هذا المعنى لا يناسب سياق الحديث الذي في المتن فان الفرقة الناجية قد بينت في الحديث بما يكون على طريقة النبي واصحابه
صلى الله عليه وآله وعليهم وسلم فما لم يثبت ان من كان على طريقة النبي واصحابه صلى الله عليه وآله وعليهم وسلم يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة لا يستقيم
هذا المعنى فتدبر **قوله** لا يبعد ان يكون آه جواب عن الايراد باختيار الشق الثاني وحاصله على ما قال رئيس المدققين رحمه الله ان سائر الفرق يدخلون
النار ويمكثون فيها طويلا الا واحدة فان المكث لها في النار قليل وطول المكث وعدمه اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او
بحسب الاعتقاد والعمل كليهما وانما عبر عن قلة المكث بعنوان يشعر بعدم الدخول ترغيبا لتصحيح العقائد وتحديثه ما قال من ان طول المكث
وعدمه لما صار اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او بحسب الاعتقاد والعمل كليهما فليس فيه الترغيب لتصحيح العقائد فقط بل يجب
على الش ان يقول ترغيبا لتصحيح العقائد واصلاح الاعمال فالحق ان حاصله ان دخول الفرق في النار اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد
فقط او بحسب المعاصي فقط او بحسب الاعتقاد والمعاصي كليهما اما طول المكث وقلته انما هو بالنسبة الى العقائد ضرورة ان الباعث
لقلة مكث الفرقة الناجية بالنسبة الى الفرق الهالكة يكون امرا مشتركا في جميع احاد الفرقة الناجية غير متحقق في سائر الفرق الهالكة وما هو
الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد قريبا الى الصواب لا يكون في درجة يكون لهم دخول في النار لعدم الوصول الى درجة الصواب
ويقل مكثهم لكونه قريبا الى الصواب انما عبر عن قلة المكث بالنسبة الى العقائد بعنوان يفيد عدم الدخول ترغيبا لتصحيح العقائد ولا محل تشبث
المحدثة السابقة الا انه يختلج انه لما كان مدار هذا الجواب على حديث العقائد فما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي مر من ان المراد
من التقييد بالاعتقاد فيراح بان الجواب الاول يفيد انه لا يكون الدخول في النار للفرقة الناجية من حيث الاعتقاد اصلا وههنا كان

ترغيبا يعني انما قال عليه السلام بعدم دخولهم ترغيبا آه لان عدم دخولهم انما هو باعتبار العقائد

العدم على الوجود تقدما بالذات وهو لم يثبت فكان النزاع ح لفظيا ومن اراد التفصيل فليرجع الى موضع آخر وتنبيها لما ذهب اليه الشيخ المحقق الزاهد في الحواشي
القديمة من قبل الفلاسفة توجيه اشار اليه ههنا بقوله بمعنى ان كونه مسبوقا آه وتقريره ان الفاعل متقدم على المعلول تقدما ذاتيا ضرورة
فليس وجود المعلول في مرتبة الفاعل بل عدمه فيكون عدم المعلول متقدما على وجوده تقدما ذاتيا واعترض الشارح ههناك في بحث
الماهية وغيره بان الماهية من حيث هي هي ليست آ وليست ليس آ فالجسم في الخارج ابيض لتحقق البياض فيه وهو في مرتبة وجوده
السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب
مرتبة من المراتب ثم لا يذهب عليك ان نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط لا السلب العدولي كما في القبسات فلو اريد
بالنقيضين النقيضين اللذين يكونان في القضيتين اي الموجبة والسالبة البسيطة فارتفاعهما عن المرتبة ايضا ممتنع الا ترى انه اذا لم يكن
الجسم ابيض ولم يكن الماهية آ يتحقق سلب الابيض عن الجسم وسلب آ من الماهية سلبا بسيطا قطعا والشارح ايضا لم يرد بهذا المعنى من
النقيضين كما يظهر من مطالعة كلامه هناك حيث قال فالموجبات باسرها كاذبة والسوالب باسرها صادقة آه اراد بالنقيضين النقيضين
اللذين يكونان في المفردات اي على طريق السلب العدولي فارتفاعهما عن المرتبة متحقق كما قال الشارح ايضا فان جميع المحمولات الايجابية
والسلبية مسلوبة عن مرتبة الماهية ولكن هذا الارتفاع لا ينفع الشارح ههنا فان الكلام في السلب البسيط اذ المقصود ان عدم المعلول عدما
بسيطا يكون في مرتبة الفاعل قبل وجود المعلول لا العدولي **قوله** فلا يتحقق العلة التامة آه اعلم انه لما ورد الاعتراض
على بساطة العلة التامة بانه لا بد من امكان المعلول فيلزم تركبها فقد اجيب عنه بوجوه منها ان امكان المعلول معتبر في جانب المعلول فان
الشيء ما لم يكن ممكنا لم يطلب له علة فلا يعتبر الامكان في جانب العلة فلم يمنع بساطة العلة وفيه ان المادية والصورية معتبرتان في جانب
المعلول وجزآن للعلة التامة فما المانع من ان يكون الامكان مع اعتباره في جانب المعلول معتبرا في جانب العلة ومنها ان الامكان
امر سلبي انتزاعي عبارة عن سلب ضرورة التقرر واللاتقرر او عن سلب ضرورة الوجود واللاوجود فلا يصلح لان يكون علة للممكن فان
الانتزاعي لا تحصل له قبل الانتزاع عن منشأه واما بعد الانتزاع فهو متاخر عن المنشأ فكيف يكون علة له وان جعل الامكان علة باعتبار
المنشأ فمنشأه هو نفس ماهية الممكن ولا يجوز ان يكون نفس ماهية علة له لان علة الشيء لا تكون متحدة به وان قيل ان نفس الممكن من حيث
اتحاده مع الامكان علة لنفسه مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالمتقدم معلول والمتاخر علة وهو فحش لا يجوز ايضا انه يكون الامكان علة
لوجود الممكن فانه على راي الجعل البسيط لا يتصور اعتبار الوجود في المعلول واما على راي الجعل المؤلف فالامكان كيفية النسبة وهي امر اعتباري
انتزاعي ومنشأه ومصداقه في الخارج ليس الا نفس الماهية فهو بحسب مفهومه لا يصلح للعلية واما مصداقه اي نفس الماهية فهو قابل الوجود والقابل
لا يكون فاعلا وما اشتهر من ان الشيء امكن فوجد فلا يقتضي علية الامكان للوجود بل انما يستدعي تقدم الامكان على الوجود وهذا التقدم آخر من
التقدمات الخمس المشهورة كما في تقدم العدم على الوجود على ما قال السيد الباقر في القبسات ان من انواع السبق ما بحسب اختلاف
النسبة الترتيبية الى بالا مر المفسر ومن صيد محدود او البسيط الا نوعا واحدا وهو التقدم بالرتبة بالتجسيم منهما +

تعريف الثاني قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل واحد منها نوعية مغايرة لواحد الآخر اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك

التركب من الجميع غير مسلم مكابرة ولا تسمع ايضا يلزم ان لا يسمى العشرة عشرة بل يحتاج العدد الزائد على العشرة اذ لكان التركيب من جميع الاعداد او

فان الخمستين اجمعا وما عشرة والسبعة والثلثة اعداد وما عشرة فحصل عشرون فكذا وهكذا كما في الشفاء ان الاجزاء تصير مستقلة فول المفردة ...

وعلى الثاني يلزم الاستغناء من النوع الذي حصل به الماهية واما مع قطع النظر عنه يلزم تعدد الحقائق والماهيات لشيء واحد وهو باطل ووجه اللزوم انه لا معنى

لتمام ماهية الشيء الا المجموع اجزائه ... الخمسة والخمسة تمام ماهية العشرة وكذا الثمانية والاثنان وكذا السبعة والثلثة وهكذا وهذه كلها

ماهيات متغايرة لتغاير الصور النوعية فيلزم التعدد وقال الشارح المحقق اراد بقوله فاما ان يتقوم تركبه منها وانما اه تركبه منها جميعا بلا اعتبار

فتفرع عليه قوله الآتي فيتعدد تمام ماهيته اه وهذا التفريع صحيح كما وقع في الشفاء وليس مراده ان تركبه منها جميعا معا حتى يخدش في

التفريع وفيه كما قال الفاضل القرا باغي انه لا يلزم من تركب العدد من الاعداد تعدد ماهيته فكذلك العدد غاية الامر ان يكون ذلك العدد مركبا

من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة مثلا ولا تعدد في ماهية الحيوان وانما يلزم التعدد

لو كان المعتبر في ماهية العدد كل منها بخصوصه بان تركب العشرة تارة من اربعة وستة بخصوصهما وتارة من ثمانية واثنين بخصوصهما واخرى من

خمستين بخصوصهما وهكذا فافهم وبقي ههنا امران الاول ان بطلان تعدد الماهية المركبة من اجزاء على التبادل بان يكون جزء من

كل ماهية شاملا على جزء من الماهية الاخرى وجزء ماخوذا منه شمول الجزء آخر منها محل كلام وما قيل ان هذا الكلام لا يضر الشارح

المحقق فغنيه اليه يصيره بلا ريب فان الشارح المحقق يقول هو محال كيف يثبت الاستحالة مع وجود الكلام ويمكن ان يقال ان اختلاف

الماهيات ذاتا باختلاف الذاتيات ودخول الاجزاء المختلفة ذاتا بسبب الخصوصيات واختلاف الصور النوعية تارة فهو

وتارة كذلك في الماهية الواحدة مستحيل قطعا فتدبر والثاني ان العشرة يجوز ان تتركب من القدر المشترك بين الاعداد او الوحدات

مع قطع النظر عن خصوصيات الاعداد والوحدات وفيه ان القدر المشترك الذي يصلح لتقويم العدد ليس الا الوحدات فغنيه تسليم

للمطلوب وهذا القدر يكفي في هذا المقام لطالب المرام وان شئت التفصيل فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية على

حاشية الزاهد على الرسالة القطبية فان فيها زوائد التفصيل وكل ذلك بعون الرب الجليل قوله هذا الكلام انما يتمشى اه لا بأس بنا

نفصل تفصيلا فنقول اولا ان الوحدات بمنزلة الجزء المادي للعدد اذ بها العدد بالقوة والهيئة الاجتماعية الوحدانية العارضة للوحدات

بمنزلة الجزء الصوري والصورة النوعية له اذ بها العدد بالفعل فمن قال باشتمال العدد على الجزء الصوري ذهب الى ان

العدد مركب من مجموع الوحدات والهيئة ومنهم من قال بعدم اشتماله على الجزء الصوري واستدل كل منهما على مدعاه فالفرقة

الاولى استدلوا بدلائل منها ما سنح للفاضل القرا باغي وهو ان الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليه مقولة كما صرح به الشيخ

او من مقولة الكيف كما هو عند البعض فلو كان العدد عبارة عن الوحدات بدون اشتماله على الجزء الصوري لم يصدق الوحدة

على تلك الوحدات فان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين كما حققه الشارح في حاشيته على شرح التجريد

في بحث العلة والمعلول ان العدد الذي هو من مقولة الكم ايضا صادق على الوحدات فكانت عبارة عنها فيلزم صدق المقولتين او صدق

> الجهاد والثاني ان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها او ان صفة العلم ازلية والتعلق حادث وانت خبير بان العلم
> ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون لله تعالى علم بالحوادث في الازل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتدبر فيما ذكرنا فانه دقيق

الشخص الخارجي المعدوم في الخارج الغير الموجود في الذهن فيه نفسه بل يلتفت اليه ويحكم عليه كقولنا زيد سيوجد فتدبر **قوله** التجأ الخ اه توضيحه ان المتكلمين
لما كانوا ينكرون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى ازلا قبل وجودات الممكنات ولكن البديهة ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
محال فيلزم عليهم اشكال وهو ان علمه تعالى قبل وجودات الممكنات فالتجأوا الى ان صفة العلم قديمة وتعلق العلم بالحوادث حادث انما
يتحقق وقت وجودها لا قبل وجودها حتى يقال ان التعلق بالمعدوم الصرف محال ثم اعلم ان هذا الالتجاء لعله وجده الشارح في كتاب بعض
كتب المتكلمين والذي في الكتب المتداولة المعتبرة هو ان علمه تعالى ازلي وتعلقاته ازلية والمعلومات الحوادث كلها حاضرة عنده تعالى على السواء
من الازل الى الابد لا ماضي بالنسبة اليه ولا حال ولا استقبال فلا اشكال عليهم ولا التجاء لهم قال شارح التجريد انه تعالى لما لم يكن زمانيا كان
نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا
لم يتصف الزمان منسوبا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث
دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
انتهى وقال شارح المواقف ناقلا عن كثير من الاشاعرة العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر
متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن العلم الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى فتدبر **قوله** فيما ذكرنا من ان علمه تعالى واحد بسيط متعلق بالمعلومات
الغير المتناهية الموجودة في الخارج او المعدومة فيه المتحدة في الوجود بحسب علمه تعالى **قوله** مخلص من ذلك اي من لزوم
ان يكون تعلق العلم بالمعدوم الصرف ووجه الخلاص على ما قيل ان تعلق علمه تعالى بالمعدومات الخارجية ليس تعلقا بالمعدوم الصرف
بل هو تعلق بالموجودات المتحدة في الوجود وما قال الفاضل الجونپوري من ان ما اشار اليه لذلك هو لزوم ان لا يكون لله تعالى
علم في الازل بالحوادث فما يستقيم لكنه بعيد جدا لان ذلك للاشارة الى البعيد وظاهر اشارته الى القريب ثم ارجع الى ما افاده جدي
كمال المتقين قدس سره من ان ما زعمه الشارح من ان لي خلاصا وليس للمتكلمين مخلص ليس كما ينبغي بل المتكلمون والشارح من حزب
حدوث العالم سيان في عدم الخلاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضة فقبل الوجود لم يمكن الا صفة العلم
قائمة بذاته تعالى او بنفس ذاته وظاهر ان الشيء لا يكون منشأ الانكشاف الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصورة
فلا ينفع ما قال الشارح من ان علمه بسيط او اجمالي نعم للحكماء مخلص فانهم قالوا بالقدم الدهري فلم يكن في الواقع مرتبة كانت الممكنات
معدومة حتى لا يتصور العلاقة انتهى ملخصا والحق ان المتكلمين ينكرون لبداهة ان التعلق بين العالم والمعدوم

انه الهادى الى ... سلام ومنه الرجاء فى الوصول الى دار السلام وهذا المطلب ... تم هذا التعليق

على التنبيه تتمة واتيانا ... بقسم سادس آخر منه المشكلات وهو قريب من ... المشرب الذى ... السيد الباقر ... و
قد مر كلامه فتذكر ولكن هذا آخر ما اردنا ايراده فى هذه الحاشية المسماة

بحل المعاقد فى شرح العقائد

للمحقق ستة الاقاصى والادانى جلال الملة والدين الدوانى العبد المشتاق الى رحمة ربه القوى **محمد عبد الحليم** الانصارى
اللكنوى ابن مولانا محمد امين الله اوصله الى غاية متمناه حال قراءة من له طبع سليم وفهم مستقيم المولوى **محمد نعيم** سلمه الله الخالق
القوى والقدير ذلك الشرح على تعدده الى حين اقامتى بالبلدة المعروفة بجونفور افاض الله على اهلها السرور وكبت ... من هو
من المروة والامتنان صاحب الجود والاحسان خالص النية فى احياء اثار مساعى الصادق العلوية فى اعلاء السنة السنية حاج الحرمين
الشريفين الشيخ **محمد امام بخش** الجونفورى ادامه الله البارى وقد كانت الحاشية التى علقها على ذلك الشرح استاذ
اساتذة العالم البحر القمقام المتكلم رئيس المحققين امام المدققين من هو مع جده جدى وانتهى اليه بواسطتين سلسلة تلمذى
مولانا **نظام الملة والدين محمد** السهالى اللكنوى اسكنه فراديس الجنان القادر القوى وافية بحل المغالق
فتح ابواب المسائل محتوية على تدقيقات انيقة وتحقيقات رشيقة ومن ... فقد افتقدنا ... المعترف
بقصور الباع قد اقتفى اثر ذلك المقدام رجاء ان يفاض عليه بركة فيض المنعام ولقد استراح قلم التحرير يوم ميلاد المصطفى
البدر المنير الرابع عشر من شهر الجمادى الاولى المنسلك فى السنة العاشرة من العشرة السابعة من المائة الثالثة من
الالف الثانى من هجرة سيد البشر نبينا محمد عليه وآله صلوة الله الملك الاكبر ربنا احشرنا فى زمرة الاتقياء وجنبنا عن شرور الاشقياء
واجعل هذه الحاشية نافعة لوجهك الكريم انت المستعان المعين الحكيم والرجاء من اخلاء الزمان الناظر فيها بعين الاحسان
ان وقع الخطاء فعليهم الاصلاح فانما لا يخلو الانسان عن الزلل انما هو شان القوى القادر الاجل

اللهم صل وسلم عليه وآله

خاتمة الطبع

اما بعد فيقول العبد المشتاق الى رحمة خالق القوى والقدر **محمد عبد الصبر** حفظه الله عن وساوس
الجن والبشر ووقاه من موجبات الضرر ان شرح العقائد العضدية للمحقق امام الائمة المحققة البالغ فى معقول اقصى
الغايات والسابق فى مضمار المنقول منتهى النهايات **جلال الملة والدين محمد** الصديقى
الدوانى ذى التصانيف الكثيرة والتاليفات الشهيرة مشهور سائر فى اثبات الواجب والتوزيع العلوم و

فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيتجه المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط
الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو خلاق
للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول ان التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام
مع انه قد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولو رأيت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء يتعلق بقلب الاذكياء
من اصول العقائد الدينية [illegible] فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل
بل اجتهدوا في ايراد الشبه البعيدة التي [illegible]
التي اوردوها ايضا [illegible] ذلك بلا امتراء

والمعدوم الصرف محال بل جوزوا التعلق بالمعدوم ثم زعموا ان التميز العلمي للمعدوم كاف لتعلق العلم به كذا افاد المولى المحقق الرئيس قدس الله سره فخصوصيات المعدوم
علينا **قوله** فان قلت العلم الاجمالي آه اعلم ان العلم الاجمالي ربما كان يطلق على العلم بالقوة كما اذا علمنا قاعدة كلية فعلمنا انه حصل لنا العلم الاجمالي
بجزئياتها اي العلم بالقوة بها فانها تستنبط من تلك القاعدة الكلية فتوهم المعترض ان العلم الاجمالي للواجب هذا العلم وقال ان العلم الاجمالي ليس علما بالفعل
بل هو علم بالقوة فيلزم المحذور وهو ان لا يكون له تعالى علما بالفعل بالحوادث في الازل **قوله** قلت قد حقق في موضعه آه توضيحه ان تعقل النفوس
للاشياء علم بسيط اجمالي يجعله الفلاسفة مستفادا للنفوس من المبادي العالية ولما كانت النفس مدبرة للبدن وتحتاج في تدبيره الى تفصيل
ذلك العلم الاجمالي البسيط الفائض من المبادي العالية فالتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم تكن
نفوسنا عالمة للاشياء بما استفادت من المبادي العالية وهذا كما ترى فما فهم المعترض من ان العلم الاجمالي هو العلم بالقوة ليس مما يصغى اليه
فان العلم الاجمالي وان كان يطلق على العلم بالقوة لكن العلم الاجمالي الذي كلامنا فيه علم بالفعل ونظيره على ما ذكره بهمنيار في التحصيل ان
خصمك اذا ناظرك في مسألة فيخطر ببالك جوابها في الحال ثم تفصله شيئا فشيئا فالعلم الذي يحضر عند السؤال مشتمل على التفصيل الذي بعده وهو حالة
بسيطة مبدأ للتفصيل الذي يقع بعده وهو غير الملكة التي كنت تقتدر بها على جواب السؤال فان تلك الملكة كانت حاصلة لك قبل السؤال ايضا
وهذا النظير للتفهيم وتسهيل فهمه على المتعلمين فافهم **قوله** قالوا والتعقل الاجمالي آه الغرض منه بيان بعض احكام العلم الاجمالي فمنها
الخلاق للصور التفصيلية في الخارج والخامس بها لان المبدأ الاول تعالى او العقل خلاق للصور التفصيلية في الخارج وخلق المبادي
انما هو بالعلم فان النظام البديع يدل على ان خالقه علمه اولا ثم اوجده باستحكام واتساق فصار لذلك العلم الاجمالي دخل في
هذا الخلق فهذا يسمى بالخلاق وهذا عند من لا يقول بعينية العلم الاجمالي للواجب تعالى واما عند من يقول بها فوجه التسمية ظاهر فان
الواجب خلاق فكذلك ما هو عينه ومن هنا يتفطن البتة ان العلم الاجمالي علم بالفعل اذ لو لم يكن علما بالفعل كيف يكون له دخل في
خلق الصور التفصيلية وكيف يكون خلاقا فالمقيس عليه التعقل الاجمالي فينا ايضا فافهم **قوله** وانما اشبعنا يحتمل ان يكون من الاشباع
بالشين المعجمة والباء الموحدة والعين المهملة سير گردانيدن اي سيرا منه من الجوع كذا في الصحاح او هو من الاسباغ بالسين المهملة
والباء الموحدة والغين المعجمة تمام گردانيدن نعمت را بر کسی کذا في الصراح **قوله** في هذا المقام اي في رد دليل الفلاسفة على
قدم العالم **قوله** لانه اي لان حدوث العالم **قوله** تعارك آه التعارك الازدحام والتصادم با هم کوفتن و بر هم زدن والذكاء
شدة قوة النفس معدة لاكتساب الافكار ويسمى هذه القوة الذهن **قوله** بل اجتهدوا اي جمهور المتكلمين **قوله** فيها اي في
تلك الشبه البعيدة **قوله** اوردوها اي اوردوا تلك الشبه البعيدة **قوله** ذلك اي الميل الى مذهب الحكماء

وتلك حواشی علی شرح التجرید للعلامة القوشجی بحر العلوم وحواشی ثلث علی شرح المطالع وحاشیة علی شرح
الشمسیة للقطب الرازی وشرح التهذیب للعلامة سعد الدین التفتازانی وغیرها وقد اخذ الفنون العقلیة والنقلیة
عن والده سعید الدین بن اسعد ومن غیره اساتذة البریة وهو قد سمع الاحادیث سیما الجامع الصحیح البخاری علی الشیخ
الامام شمس الملة والدین محمد بن محمد بن محمد الجزری واخذ العقلیات من الائمة الاعالی منهم السید السند زین الملة
والدین علی الشریف الجرجانی لما کان شرحا اغنی عن المصباح بالاصباح وعن المفتاح بالافتتاح فتوجه الیه
الکبار واقتطفوا منه الثمار فصارت الحواشی علیه کثیرة مفیدة للطلاب فائدة جلیة الا ان بعض الحواشی علیه مملة و
بعضها موجزة مخلة فکتب علیه الحبر القمقام والنحریر الهمام استاذنا مولانا محمد عبد الحلیم ادام الله نعمه
الکریم حاشیة تکون نفعها عاما وضبطا تاما محتویة علی تحقیقات انیقة ومحرزة علی تدقیقات بدیعة مغنیة للمنتهی ومفیدة
للمبتدی سماها بحل المعاقد فی شرح العقائد فتوجه طبع ذی المروة والاحسان علی بخش خان الی طبعها
مع شرح العقائد الجلالی الی مقام هو منتهی کرسی الاعالی وحاشیة الفاضل السید الباقر الجاشی علی
الاطراف والحواشی فصححه [illegible] العالم النبیل والفاضل الجلیل مزین عرائس الافکار بانواع الحلی المولوی
محمد معشوق علی حفظه الله الرحمان عن الذنب والعصیان وکان اختتام الطبع شهر رجب سنة الا
السبعین بعد مضی الالف والمائتین من هجرة رسول الثقلین صلی علیه خالق القمرین ۵ ۵ ۵ ۵ ۵

صحتنامہ حل المعاقد فی شرح العقائد

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
				۳۰	۳	فتوہم ورن	فتوہم ان				
۳	۶	قالوا	قالوا	۱۲	۱۷	وثانیا	وثانیا	۵۹	۱۵	انا	وانا
[illegible]	۲۰	اسم جمع	جمع	۱۷	۱۶	لوجوہہا	بوجوہہا	۶۱	۲۳	اوینکشف	اوینکشف
۵	۱۰	وغیرہا	وغیرہما	۳۰	۱۱	[illegible]	[illegible]	۶۳	۶	التصبیق	التطبیق
[illegible]	۲۳	بتبلیج	بتبلیغ	۳۱	۵	تقض	نقض	[illegible]	۱۹	اجبانا	اجسانا
۷	۹	التقسین	التقسمین	۳۴	۲۰	العائب	الغائب	۶۶	۲۰	لو	لما
۹	۶	آخر	اخر	۳۵	۴	والامریۃ	والامریۃ	۶۹	۱۰	نقض	نقص
[illegible]	۹	نہایۃ	غایتہ	[illegible]	۱۶	اذاا	اذا	۷۲	۲	عن ذات	عن کلیات
[illegible]	۳	مسماۃ	مسماہ	۳۶	۵	[illegible]	[illegible]	۷۵	۶	دائما	جمیعا
۱۰	۹	خذرو	حذرو	۳۷	۱۱	[illegible]	[illegible]	۸۳	۲۶	علہ	حلو
[illegible]	۹	کان	قان	[illegible]	۹	یحب	یجب	۹۶	۵	اعنی	اخفی
۱۱	[illegible]	وسابقہا	[illegible]	[illegible]	۱۰	علی وجہ	علی کل وجہ	۹۱	۱۴	خالفہ	خالفہ

ثم لو كان البعد المكاني متناهيا مع ذلك التكرر في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه ولعل الوهم في حكمه هذا من جهة انه لا امتداد الزمان متناهيا
وان كان الوهم ينبو عن تناهيه ويتوهم وراءه امتدادا ذا مبدأ غير متناه كما ينبو عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان وراءه امتدادا مكانيا غير متناه كما لا
يحكم الوهم في الامتداد المكاني ولا يعتبر بحكمه في الامتداد الزماني ايضا ووهم المجزوم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون الا لاتصاف ذلك الامتداد بكونه
واسعا موجودا ممنوع فالمجزوم في الامتداد المكاني ايضا التقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون اجزاؤه موجودا

قوله ثم اقول آه دفع دخل مقدر تقريره ان العقل يجزم بداهة بعدم تناهي الزمان فان كل ما يفرض شيئا سابقا يتعقل العقل امتدادا قبله ايضا ويلزمه انحصار الزمان ازليا بداهة وهو مقدار الحركة فهي ازلية ايضا وهي عرض لا بد له من محل فيكون الجسم المتحرك ازليا فيلزم قدم العالم مع ان الشرع بعيد واثبات حدوث العالم والعالم باطل دليل قدمه وتوضيح الدفع ان البعد المكاني متناه بين الحكماء والمتكلمين مع ان العقل المشوب بالوهم يتعقل عدم تناهيه بداهة ويفرض فوق المحدد الجهات اذ فيه البداهة عند ذوي الالباب بداهة الوهم فكذلك نقول ان الزمان متناه وحكم العقل بعدم تناهي الزمان تسلط الوهم فلا عبرة به والتخييل بان اخراج اليد من المحدد والى الفوق مما يمكن فوقه بعد مكاني تخييل خال من العقل اما ترى ان المحدد ليس له فوق بل حيث انقطع البعد المكاني فهو محدد فما معنى اخراج اليد من المحدد والى ما هو لا شيء محض ثم اعلم ان الشارح المحقق سلك في الدفع مسلكا بعد تسليم وجود الزمان والا فيكفي في جواب الدخل ان يقال ان الزمان عند المتكلمين امر وهمي لا وجود له اصلا فليس هو من العالم واتصف بان يكون قديما او حادثا فتفكر وتذكر ما قد سلف قوله ارتكز آه الارتكاز تكيه كردن بر كمان والشوب آميختن كذا في الصراح قوله ينبو النبو دور شدن از چيزي يعني يقتضي تناهيه ويأبى اناد فعه عن نفسي كذا في الصراح قوله متوهم انا نجزم آه دفع لاستدلال بعضهم الوارد على القدم وتقرير الاستدلال ان بعض اجزاء الزمان متقدم على بعض بحيث لا يجامع القبل البعد وهذا بديهي فالزمان امر متحقق فلو كان الزمان موجودا في الخارج لزم اتصاف الموجود بالمعدوم وهو محال فالزمان امر غير موجود في الخارج وظاهر انه ليس اختراعيا محضا كانياب الاغوال فلا بد ان تقدم بعض اجزائه على بعض متحقق في الواقع بلا تقدير مقدر فيكون من الانتزاعيات التي لها منشأ انتزاع وذلك المنشأ راسم هو الآن السيال الموجود في الخارج فكما ان الحركة التوسطية الموجودة في الخارج ترسم في الخيال حركة قطعية كذلك يرسم هذا الآن السيال هذا الامتداد المسمى بالزمان في الخيال ولا بد من قدم هذا الآن السيال اذ لو انعدم فانعدامه اما في الآن او في الزمان فان كان شيئا فشيئا على الاول يلزم تتالي الآنين وهو باطل وعلى الثاني يلزم انقسام الآن السيال وهو كما ترى فاذا كان الآن السيال قديما وبينه وبين الحركة التوسطية انطباق فيكون الحركة التوسطية قديمة ولا بد لها من جسم متحرك ازلي قديم فثبت قدم العالم وهو المطلوب فتدبر وعلى هذا الاستدلال ايرادات الايراد الاول ان المتكلمين قائلون بوجود الجزء الذي لا يتجزى فالزمان بمعنى الامر المتجدد يكون مركبا عندهم من الآنات المتتالية فلا يكون الزمان امرا متصلا حتى يلزم اتصال الموجود بالمعدوم على تقدير وجوده في الخارج فلا يكون له راسم وجوز الايراد الثاني ما افاده الشارح بقوله انا نجزم آه وتوضيحه ان المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم هو الفراغ الذي يشغله الجسم على سبيل التوهم وانا نجزم بداهة في الامتداد المكاني بالتقدم

قوله ثم هو لو كان مجرد آه اقول ملخص القول بتناهي الزمان مستبعد جدا ومع ذلك مستلزم لا [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان قولهم التصورات لا تحتمل مفهوم المطابقة بخلاف التصديقات كلام حق ولا يرد عليه ان المراد بالمطابقة الحكاية عن الواقع
ان التصورات لا تحتمل صدقها او لو صدق شبح انساني مثلا صورة فرسية وان كانت المطابقة مع مالة تلك الصورة فلا نسلم ان التصديقات
تحتمل صدقها والكواذب منها تطابق ذي صورة ضرورة ان صورة الوقوع مطابقة الوقوع وصورة اللاوقوع مطابقة للاوقوع
المراد بالمطابقة المطابقة المعتبرة ما في نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة اتصافه فيها بمفهوم وجودي اقله المفهومية فهو موجود
فيها اذ الموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف على ما يشهد عليه بحث الوجود الذهني واما التصديقات فليس الكواذب منها متحققا في
نفس الامر قطعا بل ليس تحققها الا في ظرف التصديق بها كما قيل ان المتصور في التصورات لا يجاب لها فيها كما لا يخفى ولذلك نقول المتصور في الاحكام
محكوما عليه كما في المصدق به فالدليل لا يجري في جميع التصورات على انه لا بد من ارتسام الكواذب في المبادي العالية لانها تحافظ لصور
المعقولة بالعقل التي تمكن النفس من استحضارها من غير تجشم كسب جديد على حسب القواعد الحكمية فلا بد ان تتحقق في نفس الامر فان الاحكام
فاعلم ان المعنى الحرفي وان لم يقع محكوما عليه لكنه وسيلة الطرفين في الصادقة فيكون موجودا في نفس الامر في ضمنها اشتمالا لاستبداله
هو [illegible] بصيرة ومطابقة في نفس الامر وان لم يكن [illegible] في ذلك لا بد ان يتحقق في نفس الامر من
سلبه [illegible] والمتحقق لا صدقها في نفس الامر بخلاف المصدق به الكاذب اما ارتسام الكواذب في المبادي العالية فلا يقتضي
تحققها في نفس الامر لا بما [illegible] ادراكية لتلك المبادي العالية بل بمخزونيتها على نحو تخيل الصورة الحسية في الخيال وحفظها
الجزئية بالحافظة مع ان الخيال والحافظة ليسا مدركين فشأن تلك المبادي مع الكواذب الحفظ ومع الصوادق الحفظ والادراك والفرق بين
الصور [illegible] اشتراكهما في الارتسام ان المبادي لا تحكم عليها بالتصديق والكواذب بتجردها عن النقص فهي [illegible] الصور ولا
في غير العاقل المقتضي للادراك بخلاف الصوادق حيث يتحقق هناك مقتضي الادراك وهو التجرد مع ارتفاع المانع على انه لو فرض ادراكها
[illegible] لا يلزم وجودها في نفس الامر ان لو كان نفس الامر عبارة عن تلك المبادي والتحقيق يابى عن ذلك بل على ما حققه بعض
المتأخرين [illegible] عليه عبارة عن نفس الوجود فهذا الشيء موجود في نفس الامر انه متحقق في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار
معتبر في حد ذاته عندهم اما بالنحو الخارجي او النحو الذهني لكن ليس كل موجود في الذهن موجودا في نفس الامر فان نفس الامر اعم
من الخارجي ومن الذهني من وجه فلا يلزم وجود الكواذب في المبادي العالية في نفس الامر ولو فرض انها تتحقق في نفس الامر

انه خير من اجاب وعليه التأييد والتكلان فقط
تمت الرسالة في معنى المطابقة من تصنيف
المحقق الدواني رحمه الله عليه

وبما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال

والوجود الذهني امكان بان يحصل هو بنفسه متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن باطل الا انه لازم ان تحرق الذهن بحصول الجبل وتحرق بحصول النار
والثاني حصول بمباينه فهو مستبعد فان المباين لا يفيد الانكشاف الى مباين والثالث بحصول ماهية كلية مع ان نسبتها الى جميع الافراد على
حكم فيلزم ان يدون لحمد وشبلا ترجيح بلا مرجح يلزم ان لا يكون حصول الاشياء بانفسها بل هو حصول الاشباح مع ان المذهب المحقق ان الحصول
بالانفس وفيه انه يحصل الماهية الكلية ويعرض لها تشخص ذهني مماثل للتشخص الخارجي بجزئي يصارت علما لذلك الجزئي ومن ههنا ظهر وليس الحصول
الاشباح فان الشبح عبارة عن امر يكون مباينا لذي الشبح ولا يكون متحدا معه في الحقيقة كصورة الفرس المنقوشة على اللوح هذه الماهية ليست
كذلك فحصول الماهية الكلية هو حصول الاشياء بالانفس فتدبر وتحقيق الوجود الذهني طويل الذيل هذا القدر يكفي ههنا **قوله** ان التعلق بين
العالم والمعدوم الصرف محال فيه مناقشات الاولى اورده الفاضل المحشي بقوله لا نسلم ذلك لانا نقول زيد معدوم قضية صادقة وليس الحكم فيها على
زيد قائمة بالذهن الا لكانت القضية كاذبة لامتناع انتقال المحال عما يحل فيه بل على ذات زيد ليس موجود في الخارج لا في الذهن وهو معلوم
لامتناع الحكم على المجهول المطلق فتحقق التعلق بين العالم والمعدوم الصرف انتهى فيجاب عنها بوجوه منها انا نختار ان المحكوم عليه نفس صورة زيد
وهي عنوان لزيد فالحكم عليها بسلب الوجود ليس باعتبار نفسها بما هي صورة حتى يتصور انتقالها ممتنع بل الحكم عليها باعتبار انطباقها على
المعنون هو زيد لا ضير فيه ومنها ان كلام المحشي في المعدوم الصرف وزيد في الصورة المفروضة ليس بمعدوم صرف لانه وان لم يكن بنفسه موجودا
لكن صورته موجودة في الذهن والمعدوم الصرف ما لا يكون في حد ذاته ولا صورته موجودة وما قال في ذلك الفاضل من ان منشا الاستحالة اما كون
التعلق اضافة ومن شانها ان لا تحقق الا بعد تحقق الطرفين بنفسهما او امر آخر فان كان الاول فنقول انه باطل لان احد الطرفين
في الصورة المفروضة زيد بنفسه وهو غير موجود وانما الموجود صورته مع تحقق الاضافة وهو التعلق بين العالم وذات زيد وان كان
الثاني فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه فنقول انا لا نسلم اولا ان احد الطرفين زيد بل صورته فانها المحكوم عليها باعتبار الانطباق وهي
موجودة في الذهن ولو سلمناه فنقول ان الاضافة من شانها ان لا تحقق الا بعد تحقق الطرفين بنفسهما او بصورتهما فزيد وان ليس
بنفسه في الذهن لكن صورته موجودة في الذهن فلا يلزم تحقق الاضافة بدون تحقق الطرفين ومنها ان المعلوم بالذات هو الصورة
واما زيد فهو معلوم بالعرض فالتعلق بين العالم والصورة بالذات وبينه وبين زيد بالعرض فلا يلزم تحقق التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف فتدبر والثانية ما اورده الفاضل اللاهوري من ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعلومات
تقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمعلومات كلها متمايزة بعضها من بعض وليس التمايز بينها موقوفا على وجودها في الخارج او في
الذهن والثالثة ما اورده الفاضل الالهآبادي بان الشيء المحض كيف يكون متمايزا ولا نحو للشيئية سوى الوجودين الخارجي الذهني والثالثة ان
الحوادث الغير المتناهية تكون موجودة في الدهر ويتعلق بها العلم فلا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف فلا يذهب عليك ان هذا
لا يتمشى لان المتكلمين ينكرون الوجود الدهري والرابعة ان هذا ليس مختص بالوجود الذهني كما فهمه الشارح بل يرد مثله على القائلين
بالوجود الذهني ايضا فانه كما ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال كذلك الالتفات الى المعدوم الصرف فانه محال مع ان

بل نقول هو هذا بدا الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي امتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء
لانه غير متناه كما انه ليس فوق الفلك شيء لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو
آخر من التقدم لا يمكن ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلم فهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي انقطع عن نفسه
الركون الى المذاهب الباطلة التي لا يمكن الرجوع والميل عنها الا بهداية الله الهادي الى الصراط المستقيم

بالتقدم والتاخر بين اجزائه بحسب الوضع الا ترى انا نحكم بان البعد الذي هو عند مقعر فلك القمر مثلا اقدم وضعا بالنسبة الينا من البعد الذي
هو في جنبه الاعلى والذي عنده اقدم من الذي عنده اما وكذا والا يلزم من هذا الحكم ان يكون البعد متصفا بالتقدم والتاخر
موجودا في الخارج اذ يكون الجسم موجودا في الخارج بل البعد المتوهم وهي محض التوهم يحصل على تخيله انه ثابت في نفسه فكذلك الامتداد
الزماني المتصف بالتقدم والتاخر بحسب الاجزاء يجوز ان يكون وهميا محضا ليس موجودا في الخارج وان لم يكن موجودا فيه ليس منشأ التقدم
والتاخر في الاشياء الآخر كما يتوهم في بادي الراي بان طوفان نوح انما قدم علينا لانه متقدم على زماننا بل التقدم والتاخر في
الحوادث منسوب الى ارادة الباري جل جلاله وقد مر شبه منه فتذكره والايراد الثالث انا سلمنا ان الامتداد الزماني راسما هو الآن لكنه
لا نسلم انه قديم بل هو حادث اما عند المتكلمين فعدمه ليس في الزمان لا في طرفه كما ان عدم المكان عندهم ليس في المكان ولا في
طرفه واما عند الحكماء فلانه في الزمان الا انه لا يمكن بسبيل الانطباق حتى يلزم انقسام الآن بانقسام الزمان فاسد لانا لا نقول بل
لعدمه لو فعلها عين الثبوت فلا نقل **قوله** بل نقول آه اضراب عن قوله ثم اقول آه والحاصل ان ما ذكرنا يدل على ان
لا تناهي الزمان يجوز ان يكون كلا تناهي المكان من احكام الوهم والآن نقول بالاضراب ان الامر في الواقع كذلك فان الامتداد
المكاني والزماني لو كانا غير متناهيين في الواقع يجري البرهان فيهما فالبرهان دال على امتناع كون هذين الامتدادين غير متناهيين
فتوهمهما غير متناهيين من جهة الوهم قطعا **قوله** واذا كان الزمان متناهيا آه دفع لما يقول في اثبات قدم الزمان من ان الزمان لو كان
حادثا لتقدم عدمه على وجوده تقدما انفكاكيا وهذا هو التقدم الزماني وهو يقتضي ان يكون المتقدم في زمان والمتاخر في زمان فيلزم
وجود الزمان حال عدمه هف وتوضيح الدفع ان الزمان اذا كان حادثا ومتناهيا لم يكن قبله شيء قبلية زمانية لا لانه غير متناه
بل لانه متناه فلا زمان قبله حتى يكون شيء موجودا فيه ويتقدم على الزمان بالزمان وهذا كما انه ليس فوق البعد هو فلك الافلاك
شيء من الخلاء والملاء لا لاجل ان المكان الذي هو عبارة عن البعد والفضاء غير متناه فانه قد ثبت تناهيه بل لاجل انه لا فوق
هناك فان تحدد الفوق بمركز العالم الجسماني قال الفاضل المحشي واذا لم يكن قبل الزمان شيء من الاشياء وهو متناه كان كل ما سوى الله حادثا وهو
المطلوب وانت لا يذهب عليك انه يمكن ان شيئا من الاشياء لا يكون قبل الزمان قبلية زمانية لكنه لم لا يجوز ان يكون شيء من العالم
موجودا قبل الزمان قبلية بغير زمانية كقبلية الواجب تعالى فلا يلزم منه ان لا يكون شيء من العالم موجودا قبل الزمان مطلقا
حتى يلزم حدوث العالم فتدبر **قوله** فالله تعالى آه دفع دخل تقريره انكم قلتم انه ليس شيء قبل الزمان قبلية زمانية مع ان هذا ليس
بصحيح الا ترى ان الله تعالى متقدم على الزمان تقدما انفكاكيا عندكم وهذا هو التقدم بالزمان وحاصل الدفع
ان الله تعالى ليس متقدما زمانيا بل هو متعال عن افق التحدد والتقدم فتقدمه على الزمان [illegible] الزمان [illegible]